Ecuador

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 69

Religión, Culturas e Identidades en la Biblia

QUITO, ECUADOR

2011/2

Ecuador

Contenido

MARÍA CRISTINA VENTURA CAMPUSANO / JOSÉ LUIZ IZIDORO.
Presentación 5

JOSÉ LUIZ IZIDORO.
Presupuestos teóricos antropológicos para la interpretación de las culturas, de las identidades y de las religiones en la Biblia 7

ELVIRA MOISES.
La construcción identitaria y religiosa de las mujeres en Gén 29-31, Ex 1 10

EDESIO SÁNCHEZ CETINA.
Éxodo, alianza y pluralismo 20

ALTAMIR CELIO DE ANDRADE.
La amistad en el libro de Rut: Identidades descentralizadas 30

REBECA CABRERA.
Identidades de las mujeres extranjeras en el post-exilio 41

JÚLIO PAULO TAVARES ZABATIERO.
Conflictos culturales y de identidades en Miqueas 60

BERNARDO FAVARETTO.
Generaciones bíblicas y pueblos originarios 69

PABLO R. ANDIÑACH.
La Septuaginta y la identidad de la fe 81

KENNER R. C. TERRA.
Biblia, memoria y traducción de tradiciones: Propuestas de lectura para 1Pe 3,19-22 y Jn 5,1-9[a] 86

ELISA RODRIGUES.
Mezcla y separación en los orígenes cristianos: Lectura antropológica del Evangelio de Mateo 99

VALTAIR A. MIRANDA.
Ascetismo idealizado y escatología realizada en el Apocalipsis de Juan 116

00. Contenido 69:65 01/07/14 15:37 Página 4

Reseñas

— SCHIAVO, Luigi. *La invención del Diablo: cuando el otro es problema*. San José (Costa Rica): Lara Segura & Asociados, 2012. 280 p. ISBN 978-9968-930-43-7. 128

— IZIDORO, J. L., *Identidades e Fronteiras Étnicas no Cristianismo da Galácia*, São Paulo: Paulus, 2013, 176p. ISBN978-85-349-3740-5. 130

Presentación

Este número de RIBLA "Religión, culturas e identidades en la Biblia" quiere ser una contribución al estudio y reflexión de los temas que permean el debate contemporáneo en lo que concierne a las religiones, a las culturas y a las identidades en el mundo bíblico; y, para ello apunta a una comprensión que vaya más allá de la linealidad y de lo estático cuando se trata este tema. Para empezar, José Luiz Izidoro, comparte una breve reflexión sobre los "Presupuestos teóricos antropológicos", para la interpretación de las culturas, de las identidades y de las religiones en la Biblia.

Aquí se entrecruzan conocimientos y sentimientos que hablan a partir de los diferentes espacios dentro de la Biblia y que permiten una visión de los temas de "cultura, religión e identidad". Es ese sentido, presentamos en esta primera parte los esfuerzos de los autores y los resultados de la investigación del Primer Testamento. Elvira Moises, en su artículo "La Construcción identitaria y religiosa de las mujeres en Gen 29-31, Ex 1" propone las identidades de las mujeres a partir de sus actividades cotidianas propias, en las cuales se revelan como portadoras de cierta autoridad, gracias al poder de la curación, al poder de las plantas y al poder de las mandrágoras.

"Éxodo, Alianza y Pluralismo" de Edésio Sánchez Cétina es un artículo que utiliza el Salmo 82 como punto de partida, junto con otros textos, para desarrollar el tema de la identidad del pueblo de Dios, a partir de los conceptos del éxodo y de la alianza, y de los temas de consanguinidad, etnicidad y descendencia de un ancestro común. La investigación posibilita afirmar que el Primer Testamento es contundente en la afirmación de la identidad e identificación, tanto de YHVH como de la nación de la alianza.

Altamir Célio de Andrade, con su artículo "La amistad en el libro de Rut: identidades descentradas", por medio de la narración del texto, y sin perder de vista la teología bíblica, lee el libro desde la óptica de la amistad. El autor destaca que la pedagogía de la narración muestra con énfasis que es en la convivencia con Rut que los ojos de Noemí se abren. Apoyado en la filosofía, él afirma que la amistad entre las personas sugiere salida y llegada y, por lo mismo, la necesidad de acogida. Para el autor, esto está claro en el libro de Rut, por la simple alusión a los desplazamientos que aparecen en la obra.

"Identidades de las mujeres extranjeras en el pos-exilio", de Rebeca Cabrera. La autora, inspirada en las historias de las mujeres extranjeras en la época del pos-exilio, constata un contexto androcéntrico en el cual estas mujeres estaban excluidas. A pesar del sufrimiento, ellas forjan una nueva identidad. Después de una visión panorámica, y de prestar especial atención a los textos que destacan a las mujeres extranjeras en el libro de Esdras y Nehemías, se pregunta por las mujeres y sus condiciones en América Latina, con lo que muestra que el estudio de la Biblia tiene el compromiso de dialogar con las realidades y situaciones de las mujeres. En ese sentido, el texto es una invitación a trabajar una pastoral bíblica comprometida con la causa de las mujeres.

El artículo "Conflictos culturales y de identidades en Miqueas" de Júlio Paulo Tavares Zabatiero ofrece una interpretación del libro de Miqueas, basada en la visión de que no es posible separar los conflictos de identidad de los conflictos políticos y religiosos. En ese sentido, se muestra el vínculo indisoluble del Antiguo Israel con la cultura, la identidad, la religión y la política.

Es interesante transitar por las conexiones que existen entre algunas tradiciones bíblicas y los pueblos originarios. Para eso, Bernardo Favaretto, en su artículo "Generaciones bíblicas y pueblos originarios", muestra cómo el libro del Génesis 2,1-4ª al 2,4b-7, por medio de la exégesis de los dos textos, sugiere las semejanzas de la idiosincrasia hebrea con las culturas y vivencias de los pueblos originarios, indígenas venezolanos y afrodescendientes.

01. Presentación 69:65 01/07/14 15:37 Página 6

De manera precisa, Paulo Andiñach, en su artículo "La Septuaginta y la identidad de la fe" nos revela el significado de la Septuaginta, destacando que la misma representó una apertura del mundo judío a las diferentes culturas, y la posibilidad para que los hebreos de la diáspora tengan acceso a la Biblia.

En secuencia, en esta segunda parte. Presentamos los resultados de las investigaciones bíblicas en el contexto neotestamentario, donde se amplía el horizonte de compresión de aquellos conceptos que ahora se presentan, porque se tratan de diversidades culturales y religiosas del impero Romano y de las diferentes interpretaciones del kerigma cristiano en los escritos canónicos del Evangelio de Juan y de Mateo, de la carta de Pedro y del libro del Apocalipsis del visionario Juan. El imperio Romano contenía en su geografía una variedad de pueblos y etnias, como también una pluralidad de concepciones religiosas, de tradiciones nacionales y locales judías, griegas, latinas, célticas, africanas y otras. Esto posibilitaba un gran abanico de identidades que fluían e interactuaban entre sí. En lenguaje contemporáneo, Martin Goodman denomina al mundo romano antiguo como *multicultural*, lo que era reconocido por su gobierno. Todos sabían que los pueblos del mundo romano seguían distintas tradiciones locales, y aparentemente lo hacían porque tal variedad era inevitable[1].

El Imperio Romano fue un gran mosaico sociocultural y religioso, con sociedades complejas y distintas, cada cual interactuando entre sí y con su opuesto, de acuerdo con los más diversos intereses y vulnerabilidades, a partir de sus propias tradiciones e historias, y forjando sus identidades. Judíos y no judíos, griegos, romanos y pueblos advenedizos, en el contexto greco-romano, establecieron relaciones de reciprocidades y de conflictos, provocando los más diversos efectos de resignificaciones en las identidades religiosas y socioculturales, de donde el cristianismo emergerá con unos principios que se reflejarán inevitablemente en el conjunto de las narraciones bíblicas, en la construcción de diferentes textos religiosos y en la dinámica de su recepción en el ejercicio interpretativo.

De ese modo, se vuelven relevantes y de peculiar importancia las contribuciones del profesor Kenner R. C. Terra, con la propuesta de lecturas para las narraciones de la primera carta de Pedro y del Evangelio de Juan, respecto a la égida de las ciencias sociales, de las ciencias del lenguaje y de la semiótica; de la profesora Elisa Rodrigues, la sugerencia de una lectura antropológica del evangelio de Mateo como narración prescriptiva que ofrece orientaciones para el comportamiento social y religioso de los cristianos reunidos en torno a este documento, en la región de Antioquia de Siria; tales orientaciones se orientan a la constitución de la identidad social cristiana de los lectores implícitos en esa fuente histórica; y del profesor Valtair Miranda está el tema del "ascetismo idealizado y la escatología realizada en el libro del Apocalipsis de Juan", donde se realza el papel de los textos religiosos en la construcción y la manutención de las identidades, así como también la preservación de las realidades simbólicas.

"Religión, culturas e identidades en la Biblia" son temas de gran relevancia en el debate teórico contemporáneo; y RIBLA nos ofrece, en este número, la oportunidad de reflexionarlos en la perspectiva del mundo bíblico del Primero y del Segundo Testamentos. Deseamos a los lectores de RIBLA una excelente y fructífera lectura.

Maria Cristina Ventura Campusano
San José, Costa Rica

José Luiz Izidoro
Brasil

---

1 Martin GOODMAN, *Rome and Jerusalem*: the clash of ancient civilizations. London: Penguin, 2008, p. 155-156

02. Jose Luiz Isidoro 69:65 01/07/14 15:34 Página 7

Presupuestos teóricos antropológicos para la interpretación de las culturas, de las identidades y de las religiones en la Biblia

Los conceptos antropológicos que ahora presentamos nos posibilitan una comprensión abierta y fluida de temas como culturas, identidades y religión en el mundo bíblico y, consecuentemente, nos sugieren pistas para la construcción de referencias teóricas para el debate sobre las culturas, las religiones y las sociedades contemporáneas. Los conceptos apuntan a las categorías histórico-antropológicas de gran relevancia y pertinencia para el campo de las ciencias bíblicas y para el ámbito de la historia y de su campo hermenéutico.

Tales conceptos hacen comprensible el movimiento de interacción entre los sujetos socioculturales en el proceso de formación de las identidades. Los sujetos se articulan e interactúan en las fronteras geográficas, así como en las fronteras étnicas, en función de las necesidades naturales o las exigencias socioculturales de movilidad física, como es el caso de la diáspora judía antigua y de la cristiana, que forjarán y constituirán los componentes socio-antropológicos y los valores que van a caracterizar sus identidades, y también a diferenciarlas de los demás.

La identidad se construye a partir de las diferencias y de la alteridad que caracterizan a los grupos sociales, a partir del proceso dinámico de interacción entre fronteras. No es el aislamiento o la abdicación a la interacción con otros grupos sociales lo que va a crear la conciencia de pertenencia e identificación del sujeto con su grupo, sino la comunicación de las diferencias, de las cuales los individuos se apropian para establecer fronteras étnicas. Según Kathryn Woodward, las identidades son formadas a partir de otras identidades, relativamente la del forastero o la del otro, es decir relativamente al que no es, en la forma de oposiciones binarias[1]. Esta concepción de diferencia, para Woodward, es fundamental para comprender el proceso de construcción cultural de las identidades[2].

Jonathan Hall comprende que "se vuelve un error asumir que un material cultural establecido pueda servir como objetivo o indicación de grupos étnicos"[3]. La autodefinición de la identidad de los pueblos y las culturas no obedece a criterios estáticos e impermeables en su proceso formativo. Los individuos pueden asumir diversas auto-representaciones, comportarse de diferentes maneras en contextos diversos, en constante mutación[4]. Stuart Hall se aproxima a la concepción de desarrollo de las identidades en la historia cuando afirma, a partir de una perspectiva pos-moderna, que el sujeto, habiendo vivido previamente con una identidad unificada y estable, se está volviendo fragmentado, compuesto no de una, sino de varias identidades, algunas veces contradictorias o no resueltas[5].

---

1 Kathryn WOODWARD, Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual, En: Tomaz Tadeu da SILVA (Org.), *Identidade e diferença*: a perspectiva dos estudos culturais, p. 49.

2 *Ibidem*, p. 50.

3 Jonathan M. HALL, *Ethnic identity in Greek antiquity*, p. 3.

4 Pedro Paulo A. FUNARI, Introdução, En: Paulo Augusto de Souza NOGUEIRA, Pedro Paulo A. FUNARI y John J. COLLINS (Orgs.), *Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*, p. 14.

5 Stuart HALL, *A identidade cultural na pós-modernidade*, p. 12.

02. Jose Luiz Isidoro 69:65 01/07/14 15:34 Página 8

Para Denys Cuche, la construcción de la identidad se hace al interior de contextos sociales que determinan la posición de los agentes y, por lo mismo, orientan sus representaciones y sus opciones. La identidad es una construcción que se elabora en una relación que opone a un grupo de otros grupos, con los cuales se está en contacto[6]. No existe identidad en sí, ni únicamente para sí. La identidad existe siempre con relación a otra identidad. Identidad y alteridad son interdependientes y están en relación dialéctica. La diferenciación acompañaa la identificación[7]. Para Adam Kuper, la identidad no es un asunto personal. Ella necesita ser vivida en el mundo, en un diálogo con otros. Es en ese diálogo que la identidad es formada. El yo interior descubre su lugar en el mundo, al participar de la identidad de una colectividad[8].

La unidad de las identidades acontece en la medida en que los sujetos trazan o demarcan, de acuerdo a sus intereses y finalidades, las diferencias a partir de las representaciones simbólicas que las caracterizan. De este modo, se confirma en el concepto de cultura y de identidad, su carácter de fluidez, heterogeneidad y, consecuentemente, la producción de la tensión y de los conflictos en las relaciones. Peter Burke afirma que:

> La tendencia a asumir que el cambio cultural es siempre un reflejo de tolerancia y de mente abierta es algo a lo que los historiadores deben resistirse. La identidad cultural es frecuentemente definida por contraste. No debemos creer, por lo tanto, que las culturas son heterogéneas y que los diferentes grupos pueden reaccionar de modo muy diverso a los encuentros culturales[9].

Burke, como los demás autores mencionados, abre el debate teórico a disciplinas como la antropología, ciencias de las religiones, lingüística, sociología, historia de las culturas, etc., con el objetivo de pautar una discusión desafiante y de crucial importancia para lo que es plural, múltiple, diferente, autónomo, relacional y conflictivo en las culturas y en los pueblos, y que son factores relevantes para la construcción de las identidades y de las culturas, sea en el mundo antiguo, en lo que concierne a los textos bíblicos o en la contemporaneidad, no obstante los límites de la aplicabilidad de conceptos modernos en literaturas antiguas.

Por lo tanto, emerge un gran desafío al tratar tales conceptos en la perspectiva de la historia antigua del mundo bíblico y de los cristianismos primitivos, en categorías como identidades, culturas y religión, todavía comprendidas como procesos lineales, estáticos, uniformes, impermeables y de una textura monolítica. Esos conceptos serán comprendidos y concebidos en la dinámica del reconocimiento del carácter multifacético y de permeabilidad presentes en las culturas y en la movilización de los pueblos y de las etnias, lo que también comprende el campo de los discursos, de las narraciones y de sus interpretaciones.

---

6 Denys CUCHE, *A noção de cultura nas ciências sociais*, p. 182.
7 *Ibidem*, p. 183.
8 Adam KUPER, *Cultura:* a visão dos antropólogos, p. 298.
9 Peter BURKE, *Hibridismo cultural*, p. 79-85.

02. Jose Luiz Isidoro 69:65 01/07/14 15:34 Página 9

Bibliografía

BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. Trad. Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Unisinos, 2003. 120p.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 1999. 256p.

KUPER, Adam. *Cultura:* a visão dos antropólogos. Bauru: EDUSC, 2002. 324p.

HALL, Jonathan M. *Ethnic identity in Greek antiquity*. Cambrigde/New York: Cambrigde University, 1997. 230p.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. 104p.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; FUNARI, Pedro Paulo A.; COLLINS, John J. (Orgs.). *Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2010. 346p.

SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). *Identidade e diferença*: a perspectiva dos estudos culturais. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Vozes, 2007. 134p.

José Luiz Izidoro
Grupo de Investigación Orácula - UMESP
CES/SMC – Juiz de Fora – Brasil –

03. Elvira Moises 69:65 01/07/14 15:34 Página 10

Elvira Moisés[1]

La construcción identitaria y religiosa de las mujeres en Gen 29-31, Ex 1

Resumen
A partir del estudio de Gen 29-31, Ex 1, este artículo presenta las identidades de las mujeres en las actividades domésticas y sociales, pero también a través del campo religioso, con sus experiencias teológicas, que tienen como origen el cuerpo y la vida. En el desempeño de esas actividades, ellas se revelan como portadoras de cierta autoridad, gracias al poder de la curación, el poder de las plantas y el poder de las mandrágoras. Los textos de estudio que conllevan una historia en forma de genealogía conviven con la intriga amorosa de dos mujeres. Ellas perciben la presencia de las divinidades en el momento que ellas levantan sus voces en público. Para ellas, Dios está incorporado y presente en la comunidad, participando en la convivencia cotidiana.

Palabras-clave: mujeres, poder, identidad, cotidiano, sexualidad, cuerpo, divinidades.

Abstract
From the study of Genesis 29-31, Ex 1, this article presents the identities of women in domestic and social activities, but also through religious field with their theological experiments whose origin are the body and the life. In the performances of these activities they reveal themselves as bearers of some authority, by the power of healing, the power of plants, and the power of the mandragoras. The texts of study that bring histories like genealogy that coexists with the intrigue of two women. They perceive the presence of the deities when they drop their voices to the public. For them God is embodied and present in the community participating in everyday living.

Keywords: women, power, identity, daily life, sexuality, body, deities.

Introducción

El texto seleccionado no sólo revela la belleza literaria, histórica y su significancia social, sino también sus implicancias de contenidos. En Génesis 29-30 se vuelve notorio el espacio de la mujer. A partir de su cuerpo, de su sexualidad, de su esterilidad y de su fecundidad se narran historias que culminan en circunstancias permeadas por actos no sólo de violencia, sino principalmente hechos donde la mujer se vuelve precursora del dominio del espacio de la tienda y de lo social. A partir del dominio del espacio doméstico, ellas ofrecen al público social sus influencias, que van interfiriendo de una u otra manera en la estructura del pensamiento dominante. Lo que las mujeres de nuestro texto desempeñaron fueron papeles importantísimos, que dieron origen a la construcción de historias que construyeron las identidades de las mujeres.

[1] Doctora en Primer Testamento.

03. Elvira Moises 69:65 01/07/14 15:34 Página 11

1. Mirando las identidades de las mujeres

Entrando en el texto de Génesis 29-30 se percibe que la narración presenta a las mujeres como sustentadoras de ciertas actividades sociales que a través de sus desempeños se caracterizaban como portadoras de cierta autoridad. Esta autoridad tiene su origen en la maternidad. Del vientre de las mujeres nacen hijos, ellas dan nombres a los recién nacidos, educan a los niños y los proyectan a la sociedad. A más de estas actividades domésticas y sociales, ellas también manejan el campo religioso, a través de sus experiencias teológicas, que tienen su origen en el cuerpo y en la vida. Dos dimensiones importantes que emergen de sus formas de lucha y adhesión. La corporeidad es resumida con la terminología de sexualidad. La sexualidad de Lía y de Raquel, el vientre, las mandrágoras y el cuerpo de Jacob, por un lado, son factores que definen el establecimiento de nuestro texto como espacio de mediación del escenario. Por otro lado, están las mandrágoras. A través de las mandrágoras ellas pueden dominar el campo religioso y muestran cómo los productos medicinales ayudan a la solución de los problemas biológicos. Las mandrágoras describen la memoria de las mujeres típicas de una sociedad basada en las relaciones sociales de poder igualitario.

La narración aborda la historia en forma de genealogía que convive con la intriga amorosa de dos mujeres. Estas mujeres están comprometidas con un hombre fugitivo, que busca protección familiar, por temor a ser asesinado por su hermano. El fugitivo es Jacob. Las dos mujeres viven en una casa donde la figura predominante es la paterna; el espacio donde se suscitan los acontecimientos es la casa de Labán, el patrón de las hijas. Este padre, por su parte, dicta las leyes que se pueden o no aplicar dentro de la familia. Administra a las hijas y define el destino de cada una de ellas. Las figuras de Lía y Raquel son definidas más por el estatus de mujer bella o mujer no-bella para el matrimonio y, posteriormente, para la reproducción. Jacob amaba a Raquel, pero no a Lía (29,30). Sin embargo, Raquel no le daba hijos a Jacob, ella tiene cerrado el vientre (29,31). Lía si tiene abierto el vientre y le nacieron hijos para Jacob, cuyo primogénito es Rubén (29,31-35). Raquel le da un hijo a Jacob a través de su sierva Bilhá (30,6-8), consecuentemente Lía lo hace a través de su sierva Zilpá (30,9-13). Hasta aquí, con el nacimiento de dos hijos, el cuadro de las disputas estaría completo. Pero la narración sigue su curso normal para dar más informaciones a la lectora y al lector actual, mostrando que en medio de esta grandeza se puede descubrir otras como el poder de la curación, el poder de las plantas y el poder de las mandrágoras.

En un primer momento, en el discurso de las mujeres, la lucha por la sobrevivencia se da en el ámbito humano, es decir la intervención de Yahvé es nula. En el segundo discurso perteneciente a las mujeres, la lucha por la misma causa es con la participación y connivencia de Yahvé y Elohím, pues en el momento de dar a luz, Dios es aquel que "ve", "cierra", "oye", "se acuerda", "abre". Este discurso pretende llamarse de espiritualidad femenina. Espiritualidad como "el tacto" de percibir la visita de la divinidad y admitir su estadía. Ellas perciben la divinidad durante la gestación, en el acto de dar a luz y en el oportuno momento de dar nombre a sus creaturas. Ellas perciben las presencia de las divinidades en el momento que ellas levantan sus voces en público, dando a conocer el nombre del recién nacido. Ese acto de hablar se constituye en un momento sagrado de testimoniar que Yahvé/Elohím "oyó", "vio", "recordó" y "abrió". Es Él mismo quien dice: "Él está cerca". Ese tacto las lleva a reconocer que engendrar y dar a luz un hijo escapa de sus posibilidades y límites y reposa en la confianza de que las divinidades actúan en el curso de sus vidas, dando y tomando. El hecho curioso en este discurso es la certeza del contac-

03. Elvira Moises 69:65 01/07/14 15:34 Página 12

to directo con las divinidades. Para ellas, Dios no es visto en la perspectiva de la metafísica, sino que es un Dios incorporado y presente en la comunidad, participando en el diario convivir. Este Dios tiene manos, ojos y oídos.

2. "He aquí, que Yahvé vio mi aflicción (miseria)" (29,31)

Esta frase corresponde al significado del nombre del primer hijo, que fue llamado Rubén. De acuerdo al contenido de la frase, la presencia del hijo parece ser un favor especial que Dios le concede a ella, y conforme al nombre, parece indicar una bendición inesperada. Se ha postulado la palabra 'Rubén' como una forma abreviada de *rā'û b^{e}'ānyî* "vio mi aflicción". Más aún, por las circunstancias de Lía, el nombre Rubén parece ser un juego de palabras que puede significar; "¡Heme un hijo!". En verdad que este juego de palabras es importante. Sin embargo, más importante es el hecho de alentarnos para dialogar. Lía dice: "He aquí que Yahvé vio mi aflicción". Esta frase constituye la principal apelación de Lía. Esta frase ofrece al lector y lectora informaciones que van desde lo bello hasta lo nobello. Informaciones de suspenso. Digo suspenso por el hecho de describir las emociones, los sentimientos y pasiones de alguien.

La frase inicia la construcción con la ayuda de la partícula "He aquí", que parece justificativa de una determinada acción. Sí es justificativa, pues cuando recorremos el contexto mayor se percibe que Lía era detestada por Jacob. Por lo tanto, la justificación se encuadra en el ámbito de la desigualdad social que sugiere esta narración bíblica. Desigualdad que tiene como respuesta inicial la expresión "vio Yahvé". El verbo hebreo *ra'a* "ver", ya fue analizado antes, optando por el sentido no de "ver con los ojos", sino como "inspeccionar". Ya de antemano la expresión nos lanza a mirar la condición de Lía. Lía afirma que el mirar de Yahvé se direcciona a la "aflicción/miseria". ¿Miseria como categoría social? Probablemente no sea sólo eso. El verbo hebreo *'ānâ* tiene, básicamente, el sentido de "forzar" o "intentar imponer", "castigar" o "causar dolor en". El adjetivo así definido como *'ānî* tiene el sentido de "pobre", "afligido". Dado que el discurso de Lía es pronunciado con un sufijo femenino en primera persona del singular "mía", el adjetivo *'ānî* pasa a tener el sentido de "mía aflicción", "mía pobreza", "mía humildad".

El adjetivo es comúnmente encontrado en varios escritos del Antiguo Testamento refiriéndose a alguien que sufre algún tipo de incapacidad física o aflicción. Optamos trabajar con el sentido de "mía aflicción", por el hecho de que se trata aquí de cuestiones de un sentimiento causado por la posición social de Lía frente a cuestiones ligadas al matrimonio. Las referencias sobre el adjetivo *'ānî* están asociadas a las personas indefensas y sujetas a la opresión. Generalmente se utiliza esa palabra en asociación con *'ebyôn* para explicar las dificultades resultantes de la falta de bienes materiales. Las causas de la dependencia de Lía pueden ser encontradas en la narración, a partir de dos cuestiones básicas: la caracterización de los "ojos débiles" (29,17) y, consecuentemente, el rechazo furioso de Jacob, después de la noche de bodas (29,25). A más de ello, el desprecio se efectiviza más aún por el aprecio que Jacob muestra a Raquel: "y llegó en especial a Raquel, y la amó más que a Lía" (29,30). En estos versículos se puede justificar las causas que llevan a Lía a hacer tal afirmación. La humillación de Lía tiene causa el sistema de opresión social que usa el cuerpo de la mujer como espacio de explotación y subordinación. Lía fue obligada a estar en una condición de inferioridad, de fragilidad, de dependencia social y marital, por los sujetos de opresión: Labán, Jacob y las "leyes" locales. La miseria que Yahvé ve está asociada a una categoría no sólo social, sino principalmente antropológica, como un síntoma de separación o síntoma de desprecio. Es lo mismo que decir que Lía fue menospreciada

03. Elvira Moises 69:65 01/07/14 15:34 Página 13

por una situación desagradable. Por una situación de subalterna. Por su situación de subalterna es que Yahvé se ve obligado a escuchar.

3. "He aquí que escuchó Yahvé que yo era menospreciada" (29,33)

El versículo sigue la misma estructura que el anterior. Hasta cierto punto, el versículo parece continuidad del anterior, pero con pequeños cambios de lenguaje. La inversión del lenguaje está en la forma verbal *shama'* "oír" y en el adjetivo *sano'a*, "odio", "aversión", "desprecio". El verbo *shmh* "oír", que en la tercera persona sería "oyó", tiene como sujeto a Yahvé. El hecho de "oír" está ligado a los órganos de los sentidos, transmitiendo la idea de oír con los oídos. Generalmente, esta acción está asociada a la captación de sonidos. También es usado para expresar comprensión sobre algo. Dado que el sujeto del verbo "oír" es atribuido a Yahvé, la frase lleva la comprensión de la complementariedad de algo. Algo que da sentido al oír. La complementariedad estaría en la segunda frase: "que yo era menospreciada". El participio femenino *qal seno'a* expresa la intensidad del odio por alguién. El término "odio", generalmente mencionado en diversas oportunidades en el Antiguo Testamento es la animosidad, la mala voluntad y la aversión que los seres humanos tienen por sus semejantes, sean entre hermanos (Génesis 37,4), entre vecinos (Deuteronomio 19,11), entre personas pobres (Proverbio 19,7), entre padre e hijos (Proverbio 13,24) y entre naciones (Isaías 66,5). Revisando otros textos, el "odio" en Ezequiel 23,29 tiene el sentido de "dejar de amar", "tener antipatía". El sustantivo *seno'a* está siempre en oposición al "amor". En la misma forma que el amor atrae y une, el odio separa y mantiene la distancia. Las personas odiadas y las que odian son vistas como adversarias, enemigas, consideradas detestables y repugnantes.

Si el amor de Jacob se transforma súbitamente en aversión violenta es porque su pasión era ardiente. Hay muchas fórmulas bíblicas que contraponen de manera absoluta el binomio amor/odio, suponen esa reacción natural del amor, que se torna en horror por aquello que antes más se apreciaba. Por esta fórmula se puede leer que el "odio" de Jacob por Lía se describe en el exceso de amor por ella. El sentimiento es justificado por el lenguaje del proverbio popular: "quien desprecia quiere comprar". El referido proverbio intenta informar que el "desdén"/"odio" es la otra cara del sentimiento amoroso. Aunque el texto no posibilita la afirmación de género, podemos sospechar que en la involucración de Jacob con Lía, durante la noche de bodas, hubo la confrontación de su pasión por Raquel. El "odio" seria el resultado de esta confrontación amorosa entre dos mujeres de las que se debe escoger apenas una. En esta confrontación, la preferencia de Jacob recae en Raquel, quedando Lía al margen. Fue en situación donde Yahvé oyó.

Yahvé oye los murmullos balbuceados por Lía. La escucha de Yahvé es el resultado del ámbito que dio origen a la narración: Lía tenía "los ojos débiles" (29,17) y no era amada por Jacob (29,30). Lía es puesta al margen, sintiéndose abandonada por Jacob. Sí, estos malos tratos a Lía hacen que Yahvé oiga su lamentación. El odio a Lía y la escucha de Yahvé recuerdan nuevamente el pasaje "oí su clamor por causa sus opresores" (Éxodo 3,7). En Éxodo, Yahvé afirma que ha visto y oído los malos tratos del pueblo que se encontraba en poder del faraón. El mirar de Yahvé en el Éxodo está asociado al proyecto de liberación. Fue a partir de la escucha de los clamores del pueblo en el exilio que Yahvé convidó a Moisés a participar del proceso de liberación.

En Génesis, Lía, al usar el verbo *ra'a* en pasado, hace su afirmación de fe, recordando la presencia de Yahvé en ese momento. Lía recuerda la presencia de Yahvé como proceso continuo y no como un proyecto que ocurre casualmente. Yahvé es aquel que acom-

03. Elvira Moises 69:65 01/07/14 15:34 Página 14

paña su condición de odiada. La frase: *"he aquí que escuchó Yahvé que yo era menospreciada"*, no expresa solamente un sentimiento de tristeza o de angustia, sino de gratitud y alegría al ver acontecer aquello que Jacob no podía darle. El nacimiento de un hijo es para Lía el símbolo de la presencia, de la escucha, del cariño y del amor de Yahvé. El anuncio de una vida nueva que se ve plasmado en la mediación del "ver" de Yahvé. El desdén que minimizaba a Lía, ha sido superado por la realización efectiva de un hijo. Al final, el "niño es conjetura, es expectativa, es encarnación"[2]. Él llena el vacío de Lía.

Sí, las palabras de Lía están direccionadas a la manifestación de la fe en la liberación de su opresión, de su mitigación. El nacimiento del hijo implica para ella el inicio de la liberación. Una liberación que tiene como punto de partida el cuerpo –vientre–. Con el vientre abierto se amplía el ciclo de las relaciones con el colectivo. El ejercicio de esta capacidad le confiere de esperanza. "Dos características esenciales de la existencia humana que la Antigüedad ignoró por completo, desconociendo la fe como virtud poco común y poco importante, y considerando la esperanza como uno de los males de la ilusión, contenida en la caja de Pandora"[3]. Características esenciales de la vida, que son leídas en los Evangelios al anunciar la Buena Nueva: nació un niño entre nosotros.

Dado que el término *seno'a* es de cuño relacional, Lía compartía sus angustias con Yahvé. Su opresión es desafiada por un nuevo sujeto de mediación. Por eso ella clama: **"esta vez daré gloria a Yahvé**" (29,35). Esta frase está relacionada al nacimiento del cuarto hijo de Lía, Judá. En esta frase están incluidas las dos frases en alabanza a Dios de los versículos 32-33. El intento de teologizar se ve obstruido de manera particular cuando se quiere comparar el nombre de Judá con otra etimología enunciada en Génesis 49,8: "Judá, tus hermanos te alabarán". La frase declarativa de que Lía paró de concebir con Judá, corresponde a la nomenclatura de los versículos 33-34. Con el nacimiento del niño se disipa el malestar de Lía, la soledad es socializada con el colectivo y a través de ese hijo las relaciones sociales y comunitarias se entrelazan. El niño pasa a ser "el milagro que salva al mundo, la esfera de los negocios humanos, de su ruina normal y 'natural'. El hecho de nacer hace que la facultad de actuar se radicalice ontológicamente. En otras palabras, es el nacimiento de nuevos seres humanos y el nuevo comienzo, la acción de la que son capaces en virtud de haber nacido"[4].

Prestando atención a la situación de la narración se observa un hecho importante. Al recordar que el relato de 29,30-31 tiene como punto de partida la narración que se cierra en 29,30, observamos que el nacimiento de los hijos llamados "hijos de Jacob", no corresponde a esta nomenclatura dada. Lía da a luz hijos sin que se mencione la participación de Jacob, a diferencia del ejemplo de nacimiento de los otros hijos de la promesa. En el caso de Isaac, éste estuvo junto a Rebeca en el nacimiento de Jacob y de Esaú. Fue en la oración de Isaac y Rebeca (25,20-21) que Yahveh oyó, abrió el vientre y Rebeca concibió y parió sus hijos. Retrocediendo al capítulo 21,1-2, se percibe un relato similar con el embarazo y parto de Abraham. Este no da a luz, sin embargo está cerca de Sara. Por lo que parece, es inusual en la tradición de los patriarcas la ausencia del padre en el nacimiento del hijo.

Para nuestra narración, la participación paterna se da de manera muy distante. Para los cuatro primeros nacimientos de los hijos de Lía, el relato aleja considerablemente la figura paterna de Jacob. El texto parece sugerir que Lía es la matrona de los hijos, por lo

---

2 Nancy Pereira CARDOSO, "O messias Precisa sempre ser criança", en Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana, *Por uma terra sem lagrimas - redimensionando nossa utopia*, São Leopoldo, Sinodal, 1996, pão Leopoldo, Sinodal, 1996, p. 23-24.
3 Nancy Pereira CARDOSO, op., cit., p. 23.
4 Nancy Pereira CARDOSO, op., cit., p. 24.

03. Elvira Moises 69:65 01/07/14 15:34 Página 15

tanto la participación paterna es nula. Por causa de este distanciamiento de la paternidad de los hijos, el lenguaje de las frases no teologizadas tiende a jugar con sus necesidades básicas: "esta vez me ayudará mi hombre" (v. 34). Las frases teológicas encubren esta ausencia/carencia y descubren la otra cara de la mujer, que en las angustias cuenta las acciones de Yahvé que está presente y que, hasta cierto punto, parece cumplir el rol de marido. Yahvé es aquel que está abierto y que suple las necesidades de Lía. Esta es la forma natural como el narrador llegó a hacer viva la presencia de Yahvé en las frases que describen el sufrimiento.

Las frases "he aquí que Yahvé vio", "he aquí que Yahvé oyó" recuerdan las historias de las acciones salvíficas de Yahvé con relación al pueblo israelita, cuando éstos se encontraban bajo el poder opresor de Egipto. Usando la autoridad para tal acción, Yahvé dice: "He visto la miseria de mi pueblo que está en Egipto, He oído su clamor por causa de sus opresores, pues conozco sus angustias" (Éxodo 3,7). Partiendo de este presupuesto, se puede percibir que la afirmación de Lía tiene como punto de partida esta fuente histórica. Lía hace parte de la tradición de las hijas de Israel, que recuerdan la intervención de Dios frente al avasallamiento de los opresores en Egipto. Su expresión de fe en la experiencia de un Yahvé que ve hasta la profundidad su estado de vida, se convierte en una afirmación fundamental de la alabanza del v. 32. El mayor interés del narrador es poner a Yahvé frente a frente con los problemas de Lía y buscar un momento cierto para darle dignidad. El mirar de Yahvé está asociado a la reconstrucción de la memoria del Éxodo, memoria de la liberación. Por esta memoria, el versículo: "esta vez daré gloria a Yahvé" (v. 35) está en consonancia con el cántico de Miriam en Éxodo 15,21: "canten a Yahvé, pues de gloria se vistió".

Este bloque de versículos evidencia grandemente la presencia de Yahvé. Yahvé es aquel que está próximo, con identidad humana. Él **"ve", "oye"** y **"escucha".** Sus oídos y sus ojos están direccionados a atender las necesidades de Lía. Lía está al margen. El papel de Yahvé es, justamente, ser compañero que suple sus necesidades. En 29,35 Lía, en señal de gratitud dice: "esta vez daré gloria a Yahvé". Esta gloria es en reconocimiento a los hechos de Yahvé en su vida. La relación de Lía y Jacob pasa a ser sustentada por la presencia de Yahvé.

4. "Me recuperó Dios[5], oyó mi voz" (30,6)

En este discurso se percibe dos hechos significativos: en primer lugar "me recuperó", y enseguida "oyó mi voz". La comprensión de las expresiones es posible si se las analiza teniendo presente el contexto literario y social que motivó el clamor. El contexto literario nos dirige a 30,6 como parte de la narración de 29,1-30, que aborda a Raquel como hija de Labán y, consecuentemente a los contratos de trabajo para el casamiento. Raquel era la mujer amada por Jacob. Su condición de mujer amada desencadenó la posibilidad de que Lía sea odiada. Yahvé, viendo estas diferencias hizo fecunda a Lía y estéril a Raquel. Con el vientre cerrado (29,31), ella ve como su hermana Lía da hijos a Jacob (30,1), lo que hace que nazca en Raquel un sentimiento de "celo" y lucha (30,2). Finalmente, en esta pugna Raquel decide actuar, dándole a Jacob a su sierva Bilhá, para que a través de ella poder tener hijos (30,3-4). Esta actuación de Raquel es semejante a la de la dupla Sara-Agar, en Génesis 16,2. A través de la sierva nace un hijo, expresión del ritual de dar a luz en las rodi-

[5] Unas veces traduciremos con letra mayúscula (Dios) y otras en minúsculas plural (dioses), porque la expresión permite el singular, refiriéndose al nombre común de dios o al plural que es la forma literal del nombre.

03. Elvira Moises 69:65 01/07/14 15:34 Página 16

llas de su señora, algo común en las narraciones del Génesis. Raquel da nombre a la creatura, diciendo: Dan, "Dios juzgó en mi favor". La frase retrata la situación concreta de Raquel, al verse injustificada por tener el vientre cerrado, lo que iba en desmedro de su hermana. El disturbio está en la esterilidad de su vientre (29,31): "y vio Yahvé que Lía era detestaba, y le abrió el vientre, mientras que Raquel permaneció estéril". Esta es la frase piloto que comanda la discusión de la narración.

La tensión aumenta cuando entramos en una etapa posterior. La etapa de la continuidad del casamiento. El matrimonio en la comunidad israelita se comprende como un tener hijos, dado que ese es el objetivo trazado en beneficio de la continuidad de la descendencia, de la posteridad, de la seguridad social, etc. Parir hijos es visto como un bien mayor. Y justamente en ese momento es que Yahvé cambia lo que puede considerarse el curso natural de la vida. Yahvé surge. Abre el vientre de Lía y cierra el vientre de Raquel. Un vientre estéril fue la solución encontrada por Yahvé. El término 'vientre/vientre' viene del hebreo *rāham*, que significa "amar profundamente", "tener misericordia", "ser compasivo". Derivado de *rahama',* pasa a tener el sentido de "tener misericordia".

Siendo *rāham* un espacio de misericordia, de amor profundo, de profundo sentimiento interior, basado en algún vínculo natural, ¿cómo es posible que Yahvé transforme este espacio tan sagrado en un espacio de desorden y de injusticias sociales? El cierre del espacio de misericordia dio lugar al espacio *Lo-ruhamah* "sin-misericordia", al espacio del conflicto, espacio de odio. La narración no deja dudas: con el vientre cerrado se amplían los conflictos y las injusticias sociales. Raquel se siente injustificada, y Lía se siente más desamparada. La mayor crítica para los desajustes relacionales es atribuida a Yahvé. Esa atribución se percibe en la respuesta que Jacob da a Raquel en 30,2: "¿Acaso crees que soy Dios? ¡Es él quien te ha hecho estéril!". Esta respuesta parece eximir a Jacob de responsabilidad y direcciona la responsabilidad a Yahvé.

Vale la pena recordar que en 29,31 Yahvé cerró el vientre de Raquel y no Elohím. La respuesta de Jacob crea la contradicción en la redacción y al mismo tiempo proyecta una mirada a las posibilidades de existencia de tradiciones sobrepuestas. Es lo mismo que decir que la narración comienza en 30,1 y marca el comienzo de una etapa redaccional que tiene por aliciente la tradición elohista. Mirando la causa de Raquel, se deja claro que Yahvé cerró su vientre y no Elohím. En esa actitud de Yahvé queda claro que el nacimiento y la concepción son controlados por la divinidad, que abre y cierra conforme a él le plazca. Yahvé es una máquina manipuladora que juega con las mujeres de un espacio a otro, que crea sinsabores en sus vidas, transformando el cuerpo-misericordia, el cuerpo-amor profundo, el cuerpo de la mujer, en un espacio de odio, mujeres victimizadas. El celo de Raquel a su hermana Lía tiene sentido cuando se descubre el comportamiento excluyente de Yahvé. Es obvio que no habría reacción alguna por parte de Raquel, si no naciera en ella el sentimiento de celo, aunque tampoco hubiera nacido el sentimiento de lucha y tenacidad.

Por otra parte, la tenacidad de Raquel y Lía es el desafío de la narración. Raquel cuestiona a Jacob = Elohím y toma una decisión por cuenta propia. De esta decisión nace el hijo que fue llamado Dan: "juzgó Elohím en mi favor". Para conjugar esta frase en conformidad con el plano teologizante, el redactor insertó una segunda parte: "en especial escuchó mi voz y me dio mi hijo" (30,6). Las dos frases parecen ser dispares. La primera frase: "juzgó Elohím a mi favor", parece sugerir ironía de parte de Raquel. Al final, Yahvé cerró el vientre. Este hijo ha nacido sobre sus rodillas. El Elohím que el texto menciona en 30,6 parece ser una divinidad diferente a aquel de las experiencias de Jacob en 30,1. Vale resal-

03. Elvira Moises 69:65 01/07/14 15:34 Página 17

tar, en las palabras de Raquel, el papel preponderante de Elohím. Esta acción de Elohím establece un *mispat* que no surgiere una mera casualidad o una simple compasión. Su efectividad tiene como punto de partida la propia actitud de Raquel al no admitir que su vientre, su espacio de vida y de realización se vea impedido, por una fuerza alejada a su voluntad.

Por este motivo, el discurso es completado con una segunda frase "en especial escuchó mí voz y me dio mi hijo" (30,6). Esta segunda parte completa la primera. El énfasis principal está en el verbo *shm'* "escuchar" que en el imperfecto consecutivo tiene el sentido de "escucha". En este caso sería: "escucha mi voz". La expresión *šm' b^ᵉqōl* "escucha la voz", las 60 veces que aparece, se refiere a la escucha de la voz de Yahvé, esto, especialmente, en los escritos deuteronomistas y en Jeremías. La mayoría de veces, la expresión se acerca más a Yahvé como sujeto. La expresión, comúnmente encontrada en los Escritos veterotestamentarios como "voz de Yahvé", designa la voluntad de Yahvé, y allí está el fundamento de la doctrina de la predicación –según la perspectiva del deuteronomista, para la observancia de la Torá. La voz de Raquel, emitida en 30,1 al pronunciar las palabras: "Hazme tener hijos y no moriré", es parte de una acción que se da cuando ella inspecciona su vientre y nota que ha sido cerrado. A partir de esta constatación, ella cuestionó a Jacob y dialogó con su sierva Bilhá. Fue justamente en ese desdoblamiento que se registró la voz de Raquel. Cuando se afirma que "Elohím escuchó mi voz", debemos creer que Elohím se abaja al cuestionamiento y al diálogo con Raquel. El diálogo de Raquel con Jacob y Bilhá es para la narración uno de los pasos importantes que muestra el rechazo de ésta a la acomodación impuesta. Siguiendo esta postura, está la unión, aunque sea forzada, de Bilhá y Jacob, para que engendren y nazca un hijo. Es sobre esta postura de Raquel que se asienta la acción de Elohím. Con esta actitud, aunque el vientre continúe cerrado, por lo menos ya hay razones que posibilitan continuar con la lucha. La voz de Raquel no se dirige a Jacob, sino principalmente a Elohím. Aquí se encierra el discurso de Raquel, en consecuencia al discurso de Lía. Aquí se encierra la tradición de las mujeres, la tradición más antigua que conserva este relato. Un discurso que valoriza el derecho a hacer historia bíblica de la historia del pueblo de Israel. Discurso que carga el dolor, las injusticias sociales, la opresión sistemática, la rabia y el rencor. También es un discurso que carga con gran entusiasmo la alegría, el diálogo, y la vida. Un discurso que denuncia el vientre como espacio de congratulación de las divinidades, espacio donde Dios hace su morada. Discurso que encierra la dinámica de un pueblo, la dinámica de una historia.

En este discurso ellas se vuelven a la sociedad con las expresiones: " ahora mi marido me amará", "¡Qué suerte!", "¡Qué felicidad!, ahora las mujeres me felicitarán…". Su preocupación está volcada en el compromiso social de la comunidad de la que ella hace parte. Un compromiso como sustentadoras vivas de las relaciones entre los miembros de la comunidad, para mantener vivas las relaciones con las divinidades. Ellas son las guardianas de la cultura; ellas recuerdan cuando Yahvé no era aún el Dios todopoderoso y rememoran también que la relación entre Dios y lo humano se vivencia en lo cotidiano. El discurso "Yahvé vio, recordó y abrió" puede ser un dicho sapiencial. El hecho de "recordar" es generalmente usado como una acción memorial o un registro histórico. Por eso, estamos frente a una memoria que recuerda el pasado, a fin de contextualizarlo.

En suma, Génesis 29,31-24 presenta varias historias, varias tradiciones y varios grupos sociales que viniendo de lugares y localidades diferentes, forman una misma historia. Una historia que a primera vista parece sugerir el origen de las tribus de Israel. Este bloque está moldeado artesanalmente, a partir de muchos fragmentos de tradiciones israeli-

03. Elvira Moises 69:65 01/07/14 15:34 Página 18

tas y pre-israelitas. Por eso no es posible atribuirle un valor etiológico e historiográfico, de tal forma que se constituya una creación literaria con características de historias de los orígenes[6]. Aunque no se haya hecho una búsqueda minuciosa de la semántica de las palabras de 29,31-30,24, el análisis nos permite percibir indicios de tradiciones antiguas como experiencias del Éxodo, donde Dios ve la aflicción del pueblo (Ex 3,7), y la costumbre de presentar una genealogía.

En este camino, la lista de las tribus que aparece al inicio del libro del Éxodo (1,1-7) coincide con la lista del bloque (29-30), con 35,23-46, 46,8-27 y con el capítulo 49, intitulados "hijos de Israel". Con base en el título "hijos de Israel" se "reflejan momentos diferentes de la caminada del pueblo. La voz de por lo menos cuatro grupos que cuentan la misma historia, cada uno a partir de su perspectiva"[7]. El Dios de los hebreos se reveló en la caminada y sólo lo descubrimos participando con él en la aventura de la liberación. Para los profetas del siglo IX, sólo a los del grupo de Moisés Dios le reveló su nombre. Antes era adorado con varios nombres diferentes: el Dios de los padres, el Dios de la montaña, el Dios de los ejércitos, y otros. Lo que ocurrió en esta historia fue un sincretismo. En la alianza de las diversas tribus y clases de hebreos, poco a poco, se fue formando el pueblo de Israel; cada tribu trajo a su propio dios. Esos nombres y cultos fueron respetados como formas antiguas de adoración a Yahvé[8]. Los ancestros de Israel, antes del periodo mosaico, no eran adoradores de Yahvé, tal como se puede constatar en este pasaje: "se apareció a Abraham, a Isaac, a Jacob como El Shaddai, pero por mi nombres Yahvé, para ellos no fui conocido". *El Shaddai* es un nombre originado de la religión cananea, con el sentido de Elohím. Por lo tanto, a partir de la experiencia del Éxodo, Yahvé es el Dios de los padres: "así dirás a los hijos de Israel: Yahvé, el Dios de sus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac. Este es mi nombre para siempre, y este será mi recuerdo de generación en generación" (Ex 3,15). La unidad narrativa del Éxodo quiere mostrar la novedad de la revelación de Yahvé, la proclamación de su nombre divino, y también mostrar cómo esta nueva revelación se prende estrechamente a la historia de los padres. Yahvé es el Dios de la liberación.

Por el título "así dirás a los hijos de Israel", creemos que estos hijos son los hijos de Lía y Raquel. La memoria del reconocimiento hace parte de la memoria de las contadoras de las historias de la narración de 29-30,24. Yahvé, el Dios de la liberación, constituye el telón de fondo del discurso de Lía y Raquel durante sus discursos. La mayor evidencia en los discursos es, precisamente, enaltecer a Yahvé como prototipo de liberación de sus vidas, de sus vientres. Yahvé es aquel que comanda la maternidad. También aparece con frecuencia, en sus discursos, las alusiones a Elohím. El uso del nombre Elohím es un recuerdo de tradiciones de los dioses cananeos, el Dios superior, Dios de la fertilidad. Y la memoria del Dios superior, Dios de la fertilidad aparece notablemente en la respuesta de Jacob a Raquel: "¡Estoy yo en el lugar de Elohím, que te ha negado el fruto de tu vientre!" (30,2). Y más adelante, el relato sostiene: "Elohím recordó", "Elohím oyó", "Elohím abrió" Estos son elementos que engrosan la figura de Elohím como el Dios de la fertilidad. Dios que atiende la maternidad de Lía y de Raquel.

En suma, en sus discursos, ellas miran a la sociedad con las expresiones: "ahora mi marido me amará", "¡qué suerte!", "¡qué felicidad!, ahora las mujeres me felicitarán…". Es un discurso que no tiene que ver con la invocación de la divinidad. Su preocupación está

---

6 Haidi Jarschel, op.cit., p. 78

7 Marcelo de Barros Sousa y Milton Schwantes, "Estudo do livro de Êxodo – Leitura da Bíblia – Celebração da gente", en: *Curso de verão*, año 1, São Paulo, Ediciones Paulinas, 1988, p. 51.

8 Marcelo de Barros Sousa e Milton Schwantes, op., cit., p. 64.

03. Elvira Moises 69:65 01/07/14 15:34 Página 19

volcada al compromiso social de la comunidad de la que ellas hacen parte como mantenedoras vivas en las relaciones entre los miembros de la comunidad y para mantener próxima la relación con el marido. Lo que las mujeres dicen es resistencia a la sociedad que creó el estereotipo de mujer no-bella, fértil y de mujer bella no-fértil. Se percibe que en esta dialéctica existe una resistencia al cuerpo de la mujer. Aquí encontramos bien guardada la memoria de las mujeres.

Ellas son tenidas como conductoras de varias historias importantes en la formación de las tribus. A pesar de las intrigas y de las peleas, el redactor tuvo cuidado de conservar estas historia, porque hacían parte de la articulación histórica.

Bibliografía

JAY, Nancy. *Com toda a tua descendência para sempre,* São Paulo, Editora Paulus, 1997, 299p.

JARSCHEL, Haidi. *Génesis 25 a 36 - Cotidiano transfigurado,* São Bernardo do Campo, Instituto Metodista de Ensino Superior, 1994, 164p. (Disertación del maestría).

———, "Ventre, casa, terra - Espaços da historiografia sexuada - Génesis 25-36", En: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, Editora Vozes, 1996, n. 23, p. 55-66.

———, "A barriga como o lugar de revelação - Deus-que-me-vê é Deus conosco", En: *A Cruz no Sul*, nº 3, São Paulo, 1992, p. 8-9.

KOEHLER, Ludwig and BAUMGARTNER, Walter, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, I*, Leiden – New York, E.J.Brill, 1994, 365p.

———, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, II*, Leiden – New York, E.J.Brill, 1995, 906p.

———, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, III*, Leiden – New York, E.J.Brill, 1996, 1364p.

———, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, IV*, Leiden – Boston, E.J.Brill, 1999, 1802p.

———, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, V*, Leiden – Boston, E.J.Brill, 2.000, 2094p.

DE BARROS Sousa Marcelo y SCHWANTES Milton, "Estudo do livro de Êxodo – Leitura da Bíblia – Celebração da gente", en: *Curso de verão*, ano 1, São Paulo, Edições Paulinas, 1988, p. 51.

Elvira Moises
elvira-moises@hotmail.com
Angola - África

Edesio Sánchez Cetina[1]

Éxodo, alianza y pluralismo

Resumen
La tesis de este trabajo se basa en señalar que no podrá prevalecer la justicia social como elemento central de la vida de la nación de YHVH, si este Dios no es la única deidad de esa nación. Apoyado en George Mendenhal, afirmo la dificultad de definir la identidad del pueblo de Dios, sino a través de la lealtad absoluta a YHVH y a la justicia social unida indisolublemente por el éxodo y la alianza. En este sentido, sólo desde el éxodo se puede articular en forma profunda y radical el hecho de la identidad y, por consiguiente, de la singularidad e incomparabilidad de YHVH frente a los otros dioses.

Palabras-clave: Éxodo, Alianza, Pluralismo, identidad, justicia social

Abstract
The thesis of this work is based on point that cannot prevail social justice as central to the life of the nation of YHVH if this God is not the only deity of that nation. I affirm supported in George Mendenhal, the difficulty of defining the identity of people of God, but through absolute loyalty to YHVH, the social justice, inextricably linked by the exodus and the alliance. In this sense, only since the exodus can be articulated in a profound and radical way the fact of the identity and therefore the uniqueness and incomparability of Yahweh front other gods.

Keywords: Exodus, Covenant, Pluralism, identity, social justice

Introducción

Considero que el Salmo 82 es quizá el texto que podría considerarse como el ejemplo más cercano al equivalente de los "mitos ancestrales" de los pueblos del entorno israelita en los tiempos del Primer Testamento[2]. Por lo tanto, lo usaré como punto de partida para desarrollar el tema de la identidad del pueblo de Dios, a partir de los conceptos del éxodo y la alianza, vis-a-vis, los temas de consanguinidad, etnicidad y descendencia de un ancestro común.

El salmo dice así:

> Dios se alza en la asamblea divina
> para juzgar en medio de los dioses:

[1] Doctor en Primer Testamento, traductor, exégeta y profesor.

[2] Tanto en los textos extra-bíblicos de la época del Israel antiguo, como en los textos de pueblos pre-colombinos, como los mayas, se conocen textos que registran las creencias de esos pueblos sobre sus orígenes, incluyendo la estructura de sus sociedades en relación directa con la estructuración del panteón de sus dioses. Me refiero, en el caso de los mayas al *Popul-Vuh*, y a los cananeos de la época bíblica –con quienes el Israel antiguo interactuó–en varias de las leyendas y mitos encontrados en Ras-Shamra, según los estudios de Gregorio del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán: Según la tradición de Ugarit* (Madrid: Ediciones Cristiandad).

04. Edesio Sanchez 69:65 01/07/14 15:35 Página 21

"¿Hasta cuándo juzgaréis injustamente
y haréis acepción de los malvados?
Defended al débil y al huérfano,
haced justicia al humilde y al pobre;
liberad al débil y al indigente,
arrancadle de la mano del malvado".

No saben, no entienden, caminan a oscuras,
vacilan los cimientos de la tierra.
Yo había dicho: "Vosotros sois dioses,
todos vosotros, hijos del Altísimo".
Pero ahora moriréis como el hombre,
caeréis como un príncipe cualquiera.

¡Álzate, oh Dios, juzga la tierra,
pues tú eres el señor de las naciones![3].

Este poema es, sin duda, una crítica a los mitos ancestrales del antiguo Ugarit –Canaán–, que hacen basar la estructura social de los pueblos cananeos a partir de la estructura "social" del panteón de los dioses. De acuerdo con varios autores[4], la estructura de la sociedad cananea, con sus ciudades-estado y aldeas campesinas, encontraba su justificación en el sistema religioso cananeo, con el dios Baal en su centro. Esas ciudades-estado eran monopolios de poder socio-económico y político, operados desde estructuras jerárquicas y opresoras. La sociedad se estructuraba de tal manera que el rey, los jerarcas militares y los líderes religiosos eran los poderosos que vivían protegidos dentro de las murallas de esas ciudades. A su servicio, como esclavos, estaban los campesinos y obreros que trabajaban la tierra de los terratenientes y les ofrecían toda clase de servicios.

De acuerdo con este salmo, y otros textos que se verán en este ensayo, la base política, económica, religiosa y de gobierno de la sociedad no es otra cosa que la lealtad total a YHVH y a la justicia social. Una y otra vez se constata que ambos elementos no pueden subsistir por separado. De allí que para que haya justicia en la tierra, los otros dioses deben desaparecer del "escenario", y sólo YHVH mantenerse como deidad que asegure la justicia entre los seres humanos. En otras palabras, de acuerdo con la tesis de este trabajo, no podrá prevalecer la justicia social como elemento central de la vida de la nación de YHVH, si este Dios no es la única deidad de esa nación. La opción por la idolatría y el seguir y servir a otros dioses no es otra cosa que la elección de un estilo de vida estructurado por la injusticia, la violencia, la marginación y la opresión. YHVH se constituye en el Dios del Israel bíblico, por ser el único dios que opta por manifestar su ser y su conducta –el ser precisamente YHVH– a través del éxodo y la alianza. En el éxodo, YHVH se constituye en el Dios de Israel (Ex 3.1-15; Os 12.10; 13.4), y a través de la alianza, YHVH creará y asegura-

3 A menos que se indique lo contrario, todas las citas bíblicas son tomadas de *Biblia de Jerusalén. Nueva Versión totalmente revisada* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 2009).

4 George Mendenhall, "The Hebrew Conquest of Palestine", *Biblical Archaeology*, Vol. 25, No. 3 (1962): 66-87; *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition* (John Hopkins University Press, 1973). Norman Gotwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.*, (London: SCM Press, 1979) [traducción castellana: *Las tribus de Yavé. Una Sociología de la Religión del Israel Liberado*, Seminario Teológico Presbiteriano, Bogotá, 1989)]; *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction* (Philadelphia: Fortress Press, 1985) [traducción castellana: *La Biblia Hebrea: Una introducción socio-literaria*, Seminario Teológico Presbiteriano, Bogotá, 1992]. Walter Brueggemann, *A Social Reading of the Old Testament. Prophetic approaches to Israel's Communal life*, (Minneapolis: Fortress Press, 1994).

04. Edesio Sanchez 69:65 01/07/14 15:35 Página 22

rá que la vida de esa nación liberada se estructure a partir de los logros del éxodo. De ese modo, los principios de la *Torá* de la alianza no son otra cosa que el éxodo *ad perpetuam*.

Ha sido George Mendenhal, más que cualquier otro investigador bíblico, quien insiste que no es por asuntos étnicos, ni raciales, ni consanguíneos que se distingue a los miembros del pueblo de Dios, sino a través del cumplimento de las estipulaciones centrales de la alianza establecida entre YHVH e Israel –un solo Dios y la justicia social[5]. Y él no está solo, basta revisar la bibliografía que al respecto ha aparecido después de sus estudios, para darse cuenta que la dirección tomada por Mendenhall, respecto de los orígenes y estilo de vida de Israel, es la más apoyada por el testimonio bíblico[6].

De allí que no es nada accidental la consideración del establecimiento del pueblo del éxodo en tierras de Canaán, a partir de una revolución campesina. En los trabajos ya citados de George Mendenhall y Norman K. Gottwald, así como de otros investigadores, la ocupación de Canaán tuvo como escenario el choque de un grupo de gente compuesta por: (1) esclavos liberados de Egipto por el poder del Dios YHVH, y (2) grupos de campesinos que se levantaron en armas contra los poderosos que vivían en la protección de las ciudades-estado. Estos campesinos cananeos vivían en aldeas desprotegidas y servían como fuerza laboral para trabajar las tierras que pertenecían a aquellos. Los poderosos de las ciudades-estado tenían, como era de esperarse, ejércitos compuestos de guerreros profesionales, que portaban armamentos sofisticados como carros de guerra, caballería y armas de hierro. Los campesinos y los recién liberados esclavos procedentes de Egipto no tenían ejército ni portaban tales armas; ellos no conocían el uso del hierro. Su poder no venía de la protección de ejércitos imperiales, sino de la "mano poderosa de YHVH".

Regresando al Salmo 82, se puede afirmar que dada la "muerte" de los otros dioses, los únicos responsables de la justicia aquí en la tierra son YHVH y los seres humanos –creados a su "imagen y semejanza" (Gen 1.26-27). Así lo confirmará Mateo 25.31-46. De nuevo, en "la asamblea divina" no habrá otra forma de considerar la pertenencia a la gente de YHVH que no sea por medio de la justicia social en favor de los más vulnerables de la tierra. En esa asamblea no está presente otro dios que YHVH, encarnado en el humano, por Jesús de Nazaret, el Dios solidario.

El éxodo

En mis estudios sobre el tema concluyo, en primer lugar, que sólo desde el éxodo se puede articular, en forma profunda y radical, el hecho de la identidad y, por consiguiente, de la singularidad e incomparabilidad de YHVH frente a los otros dioses. Y, en segundo lugar, también habrá de decirse que sólo a partir del éxodo se puede fijar y considerar la identidad del pueblo de Dios. A esa nación se le exige, sobre todos las cosas, practicar la justicia social como manifestación de su vinculación total con YHVH, Dios de los pobres y de la justicia social.

El examen de la literatura extra bíblica, así como de trabajos importantes sobre la religión de las naciones vecinas de Israel[7], no permite que se hagan afirmaciones precipitadas

---

5 George E. Mendenhall dice al respecto: "It is a confusion in terminology to speak of the 'israelites' as an ethnic group during the biblical period. . . . Ethnic identity or unity and descent from a common ancestor had nothing to do with the nature of early Israel". (*The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1973), pp. 224-225).

6 Véase, sobre todo, el artículo de Norman K. Gottwald titulado, "The Interplay of Religion and Ethnicity in Ancient Israel" en *To Break Every Yoke: Esaays in Honor of Marvin L. Chaney* (Sheffield: Sheffiel Phoenix Press, 2007), pp. 28-39.

7 James B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* [ANET], 2nd ed. (Princeton: Princeton University Press, 1955); José Luis Sicre, *"Con los pobres de la tierra." La justicia social en los profetas de Israel* (Madrid: Ediciones Cristiandad,

04. Edesio Sanchez 69:65 01/07/14 15:35 Página 23

sobre la singularidad de YHVH. Hemos aprendido a reconocer ahora que ni aun la revelación en la historia, *per se*, podría considerarse como elemento distintivo entre YHVH y los otros dioses. Aún más, un gran número de textos provenientes del Antiguo Cercano Oriente, sobre todo oraciones y plegarias, señalan que algunos dioses fueron conocidos como "dioses de la justicia". Estos dioses no sólo demandaron la práctica de la justicia, sino que también se dieron a conocer como protectores de los pobres-oprimidos[8]. Por ello, al hablar de justicia al pobre como elemento que distingue a YHVH de los otros dioses, es necesario matizar tal afirmación con un cómo.

El éxodo es lo que hace la diferencia cuando se habla de la revelación de YHVH en la historia, como Dios de la justicia y como Dios del pobre. En primer lugar, YHVH, Dios de quien da testimonio el Antiguo Testamento, hace de la historia el ámbito más propicio para su revelación. Los otros dioses, por el contrario, escogieron el mito como el canal principal para relacionarse e interactuar con sus pueblos. Mientras que los vecinos de Israel rastrearon su origen y razón de ser en el mundo atemporal y etéreo del mito, Israel pudo hablar de su nacimiento en un evento marcado por la concreticidad de la historia: el éxodo. Para los vecinos de Israel, el mito les dictó cómo vivir; en el caso de Israel fue el éxodo lo que le dio significado, identidad y propósito a su vida.

En segundo lugar, lo que hace al éxodo singular no es solamente su cualidad de evento histórico, sino, sobre todo, lo que pasó concretamente en él. YHVH decidió liberar de la opresión egipcia a un grupo de esclavos en algún momento del siglo XIII a.C., hacerlo su pueblo y llevarlo a la tierra de Canaán para convertirlo allí en una nación.

La identidad de YHVH y de su pueblo parte de ese encuentro engendrador. Israel, al nacer, lleva la marca de ser pueblo oprimido como motivación para convertirse en nación de YHVH. YHVH es Dios de Israel porque sacó de la opresión a ese pueblo constituido por esclavos. Es el éxodo como experiencia de justicia lo que marca la diferencia radical. La vida de Israel, como objeto y sujeto de acción, está marcada por la justicia.

En las otras naciones, la práctica de la injusticia podía privar a las personas de las bendiciones divinas. En Israel, al contrario, la injusticia se convertía en amenaza contra la existencia total del pueblo de Dios. El asunto aquí no es la presencia o ausencia de la justicia como demanda divina; sabemos que en los otros pueblos los dioses la reclamaron.

La diferencia radica en la intensidad con la que la justicia permea la vida de este pueblo en particular. Israel nace de un acto de justicia y sus principios constitutivos la introducen en la historia como nación estructurada sobre la base de una sociedad igualitaria. La justicia en las otras naciones era un remedio temporal, en una sociedad estructurada desde tiempos primigenios y por destino divino, para tener a los "de arriba" y a los "de abajo", a amos y a esclavos. El Salmo 82 no permite esa conclusión. Allí se hace una afirmación contundente de la diferencia entre YHVH y los otros dioses. A menos que la justicia no empiece en el mundo de los dioses, ésta no puede ser una realidad permanente en la esfera de lo humano. Para dislocar las estructuras de injusticia en la sociedad es nece-

---

1984); Bertil Albrektson, *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel* (Lund: Gwk Gleerup Sweden, 1976); C. J. Labuschagne, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament,* Pretoria Oriental Series no. 5 (Leiden: E. J. Brill, 1966).

8 *ANET*, pp. 159-161, 163-180 (ver el prólogo y el epílogo), 366 (IV), 371, 380, 386, 388, 397, 426-427, 523-525; J. L. Sicre, *Con los pobres*, pp. 21, 37, 41, 42-43, 45; Walter Beyerlin, ed., *Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament*, The Old Testament Library (Philadelphia: The Westminster Press, 1978), pp. 41, 43, 45-46, 51, 58-59, 65, 101-104, 104-105, 107, 109-112; Jean-Marie Durand, y Marie-Joseph Seux, *Oraciones del Antiguo Oriente*, *Documentos en torno a la Biblia* no. 1 (Estella: Editorial Verbo Divino, 1979), pp. 43-44, 65-66, 86-87. Es importante señalar aquí que, mientras en Egipto y Mesopotamia existen buen número de documentos que hablan de la justicia, la literatura cananea casi la ignora.

04. Edesio Sanchez 69:65 01/07/14 15:35 Página 24

sario, de acuerdo a este salmo, que los dioses que las soportan sean sentenciados a muerte. Este salmo, en el espíritu del éxodo, hace claro que para la fe del Antiguo Testamento la justicia, como estilo de vida, no puede hacerse presente si YHVH está ausente. Y es por ella misma que el éxodo se convierte en la base de la prohibición de tener otros dioses. Pero, a la vez, como demuestra el libro de Deuteronomio y los libros proféticos que citaré en este trabajo, sin la participación humana, la de la nación de la alianza, no podrá haber tampoco justicia social en esta tierra.

El tema del éxodo, repetido en Deuteronomio más que en cualquier otro libro, es el punto focal que informa de manera profunda el propósito histórico de Israel. La centralidad del tema en toda la literatura deuteronómica se hace evidente por la variedad de razones por las que el éxodo se cita. La variedad de contextos en los que el tema del éxodo aparece, sugiere que sobre todo en el Deuteronomio toda declaración teológica debe hacerse a la luz del éxodo.

En un buen número de pasajes el éxodo se cita como móvil la obediencia. Es significativo el hecho de que los dos mandamientos más citados, en el contexto del tema del éxodo, sean: primero, la demanda de lealtad absoluta (Dt 6.4-9, 20-23; 5.6-10; 4.19-20; Jos 24.5-28); Deuteronomio 4.34-35 lo expresa claramente: "¿Algún dios intentó jamás venir a buscarse una nación de en medio de otra...? A ti se te ha concedido ver todo esto, para que sepas que Yahvé es Dios y que no hay otro fuera de él". Segundo, el mandato de practicar la justicia y de hacer misericordia al pobre e indigente (Dt 15.15; 16.12; 24.18, 22; 5.12-15; 10.19).

El motivo del éxodo sirve también para recordar a Israel que su origen se debe única y exclusivamente al amor de YHVH y a la fidelidad a sus promesas (Dt 4.37-38; 7.8). Con esta idea, el éxodo se cita en contextos donde el pueblo tiene que luchar contra la tentación de seguir a otros dioses (Dt 13.2-12; cf. 1Sm 10.18-19). Israel necesita recordar que YHVH no tiene rival porque ese Dios fue quien lo sacó de Egipto (2Sm 7.18-29).

El éxodo también se menciona como incentivo al pueblo para enfrentarse a sus enemigos (Dt 1.30-31; 7.17-24; 20.1; Jos 6.13). La idea que se comunica aquí es que sólo YHVH es quien dirige y protege a Israel. La memoria de lo que sucedió en el éxodo se convierte en la base de la confianza irrestricta en YHVH.

Deuteronomio 26.1-11 y 16.1-8 señalan que el éxodo encuentra un lugar muy especial en la liturgia. De acuerdo con Deuteronomio 26.1-11, la ofrenda de los primeros frutos, la celebración alegre y el compartir con todos en la comunidad, es la expresión más acertada de los logros del éxodo. Debido a que Israel es objeto de una acción de justicia de parte de YHVH (vv. 6-9), así también Israel debe actuar con quienes viven en su medio y necesitan ser objetos de la justicia. Deuteronomio 16.1-8 describe la pascua como expresión cultual que mantiene siempre presente el éxodo en la vida del pueblo. En la celebración de esa fiesta, el pueblo reconoce en el éxodo la esencia de su identidad. Es una fiesta de libertad y nadie es forzado a trabajar.

Deuteronomio 3.24; 10.17-19 y 32.1-43 se refieren al éxodo para afirmar el ser de YHVH. Deuteronomio 3.24, imbuido en el espíritu del éxodo, habla de la incomparabilidad de YHVH: "¿qué Dios hay, ni en los cielos ni en la tierra, que pueda hacer obras y proezas como las tuyas?" (Cf. Dt 4.34). Deuteronomio 10.17-19 habla de YHVH como "el Dios de los dioses y el Señor de señores, el Dios grande, fuerte y terrible... que hace justicia al huérfano y a la viuda y ama al forastero". Esta afirmación se da en el contexto del éxodo y de la demanda de amar al exiliado. Deuteronomio 32.1-43 canta la incomparabilidad de YHVH (como Dios de justicia y fidelidad; cf. v. 4), afirmando que durante la experiencia

04. Edesio Sanchez 69:65 01/07/14 15:35 Página 25

del éxodo (de Egipto a Canaán) ningún otro dios se unió a YHVH para liberar y asentar a Israel en la tierra prometida.

Como consecuencia de la desobediencia a las estipulaciones de la alianza, en Deuteronomio 28.1-68 el tema del éxodo se cita para resaltar la imagen de un anti-éxodo. En ese texto se ofrece un cuadro revelador. Después de enlistar todas las maldiciones que el pueblo sufrirá a causa de sus pecados, el pasaje se cierra con un retorno de Israel a Egipto –"Yahvé volverá a llevarte a Egipto en barcos, por ese camino del que yo te había dicho: 'No volverás a verlo más'. Y allí os ofreceréis en venta a vuestros enemigos como esclavos y esclavas, pero no habrá ni comprador" (v. 68).

Finalmente, el decálogo, según la versión de Deuteronomio 5:6-21, en su estructura, tal como ha demostrado Norbert Lohfink[9], señala que la demanda de lealtad-no-dividida a YHVH y la llamada a la justicia social son dos principios teológicos que se pertenecen mutuamente. Si se sigue el orden numérico de los diez mandamientos, la prohibición de servir a otros dioses y de hacerse imágenes ocupa el primer lugar. Pero si se toma en consideración la estructura de la unidad, de inmediato se descubre que el mandamiento sobre el sábado es el que ocupa el lugar de importancia. Ambos, la fidelidad y la justicia, quedan unidos en el decálogo a través del concepto del éxodo (Dt 5.6 y 5.15). El decálogo, en la versión deuteronómica, afirma que el éxodo funciona como lugar de encuentro de la demanda de lealtad absoluta a YHVH y de la llamada a la justicia social. Para hablar de YHVH como único Dios de Israel es necesario hablar del Dios del éxodo. Para hablar de YHVH como Dios del sábado –léase Dios de justicia– es necesario hablar del Dios del éxodo.

Por la discusión de los párrafos anteriores se puede afirmar que la identidad de Israel como pueblo volcado a la fidelidad total a YHVH y a la práctica de la justicia social, está en relación directa con la identificación de YHVH como Dios único, Dios de justicia. La conclusión que se puede obtener de toda esta discusión es que el éxodo es para la nación de YHVH un asunto esencial para su existencia y permanencia. En realidad, el éxodo es el eje dinámico de la razón de ser de Israel. El éxodo no sólo declara la incomparabilidad y justicia de YHVH, y con ello su identificación como Dios de Israel; también establece la identidad para Israel. Israel, por razón del éxodo, estaba destinado a amarrarse en fidelidad absoluta a YHVH y a practicar la justica como reflejo del mismo ser de YHVH. El éxodo es para Israel su estilo de vida. Por ello busca asegurar su continuidad. Es aquí donde la centralidad del éxodo, en Deuteronomio, exige también la centralidad de la alianza.

Antes de pasar al tema de la alianza, consideraré en los párrafos que siguen el tema del éxodo en algunos textos proféticos. El libro del profeta Amós sólo presenta tres citas del éxodo (Am 2.10; 3.1; 9.7). Las tres citas repiten la misma fórmula del éxodo. El verbo utilizado allí, *ʿlh* (hifil), muestra que la fórmula pertenece a las expresiones litúrgicas más antiguas que cantan el evento del éxodo (Cf. Ex 3.8, 17; 33.12, 15; Nm 16.13). En Amós, la fórmula se utiliza única y exclusivamente para insistir en que la vida pecaminosa de Israel ha privado a la nación de su tradición de fe más apreciada –el éxodo. Por lo tanto, esto obliga a considerar que el éxodo, en sí mismo, no garantiza la presencia salvífica de YHVH.

---

9 Norbert Lohfink ("Zur Dekalog Passung von Dt. 5," *Biblische Zeitschrift 9* [1965]: 17-32) ha demostrado la centralidad que ocupa el mandamiento sobre el sábado en la versión deuteronómica del decálogo. El editor, al preparar esta versión, ha dividido el decálogo en tres unidades extensas y dos cortas: 1. (LARGO) El culto a Dios (vv. 7-10); 2. (CORTO) El nombre de Dios (v. 11); 3. (LARGO) El sábado (vv. 12-15); 4. (CORTO) Los padres (v. 16); 5. (LARGO) El mandamiento ético (vv. 17-21).
Además la centralidad del mandamiento sobre el sábado se muestra en la presencia de dos datos que también se encuentran, uno al principio del decálogo (la declaración sobre el éxodo [vv. 6 y 15]), y otro al final (la cita del buey y el asno [vv. 14 y 21]).

04. Edesio Sanchez 69:65 01/07/14 15:35 Página 26

En realidad, el uso de la fórmula del éxodo en Amós manifiesta cuán seriamente tomaba el profeta esa experiencia. Muestra, además, que para él la experiencia y calidad de vida del éxodo debía alcanzar a todos los miembros del pueblo de Dios, y que no era un evento perdido en el pasado. Si en Israel todo esto no era una realidad, ello significaba que el pueblo había elegido vivir al margen de los principios del éxodo. La referencia del éxodo en Amós indica lo lejos que Israel se había desviado de YHVH.

Amós 2.10-11 cita el éxodo para recordarle al pueblo sus actos malvados e injustos (2.6-7). En este texto se ofrece en forma completa el círculo de explotación e injusticia en la cita de cuatro pecados: 1) venta como esclavos de inocentes y necesitados; 2) opresión de los pobres; 3) abuso de las muchachas; 4) malversación de deudas. Al hablar del tema del éxodo en este texto, Amós desenmascara la percepción distorsionada que tenía Israel del evento del éxodo y de YHVH, sujeto de ese acto liberador. Amós 3.1-2 subraya los compromisos que la experiencia liberadora demanda de Israel, cuyo incumplimiento merecía castigo. Amós 9.7 se refiere al éxodo para impedir cualquier trazo de orgullo nacionalista, así como todo intento de reducir a YHVH a un simple dios nacional. No, YHVH es el Dios del universo, y este texto no deja lugar a ninguna duda. Al compararse con las demás naciones, Israel no goza de ninguna posición de privilegio ante YHVH; al contrario, sus pecados lo confrontan con el Dios de la justicia, derrumbándose así toda su autosuficiencia y seguridad. El Dios del éxodo ha revertido la visión del primer evento liberador. La opresión y el maltrato a los pobres coloca a Israel en la misma posición que había ocupado Egipto en el primer éxodo. Para la fe bíblica, YHVH siempre es el Dios del éxodo: el Dios que libera a los cautivos de las manos del opresor. Lo único diferente es el lugar que ocupa Israel frente a ese Dios, ya sea como instrumento de maldad o como canal de justicia. El Israel de Jeroboán II –durante cuyo reinado tiene su ministerio Amós– es un pueblo opresor a punto de ser castigado por YHVH.

Así pues, a Israel se le arrebata el éxodo a causa del pecado de gobernantes y acaudalados que no conocen nada más que la explotación y la codicia. El acento conspicuo que se coloca sobre el pecado de la injusticia, contrastado con la escasa mención del evento del éxodo, quiere señalar de seguro que uno niega al otro. Es quizá por ello que la imagen de YHVH que más se destaca en Amós sea la de juez castigador y no tanto la de liberador. Este asunto en Amós es por demás elocuente, pues el libro donde más preocupación se muestra por el pobre e indigente, YHVH no aparece, de entrada, como el Dios de un nuevo éxodo, el liberador del oprimido. No, la preocupación por el pobre no se da en forma directa ni ignorando al rico. La predicación profética a favor del pobre llega a través de la reprimenda contra el rico. Los receptores inmediatos del mensaje profético son los poderosos, los ricos del pueblo. Al profeta no le interesa, en primera instancia, la liberación del pobre como acto primordial y único; se dirige a los ricos opresores para exigir de ellos la acción de justicia. Los ricos son considerados miembros del pueblo de Dios y, por ello, este libro da preponderancia a su conversión o castigo.

A diferencia de Amós, el éxodo permea el libro de Oseas. El éxodo aparece en el libro como recordatorio y desafío al pueblo de la lejana época de oro (2.16-17). En varias ocasiones se manifiesta como anhelo del profeta para llevar a Israel de regreso al principio de su historia y empezar de nuevo (8.13; 9.3, 6; 11.5). Para Oseas, la única esperanza del pueblo es regresar a "Egipto" y "experimentar" el éxodo otra vez. Esto no podrá ser, por cierto, sin castigo ni sufrimiento; sólo así Israel encontrará remedio a su vida de infidelidad e injusticia. La situación vigente de deslealtad y abandono de la justicia ha negado y anulado la realidad del éxodo en la vida de Israel. Israel es "no-mi-pueblo" para YHVH, y

04. Edesio Sanchez 69:65 01/07/14 15:35 Página 27

YHVH es "No-soy-El-Que-Estoy" para Israel (Os 1.9; Cf. Ex 3.13-15). Israel, por sus acciones rebeldes, ha perdido el derecho del éxodo. Aun más, debido a su infidelidad e injusticia, Israel ya no puede reclamar a YHVH como su Dios. Se ha revocado "El-Estoy-de-Dios-para-Israel." Así como la opresión egipcia se había convertido en el marco para la revelación del nombre de Dios como YHVH, ahora y de manera inversa el rechazo de YHVH, como único Dios de Israel, se convierte en el marco para la defección de YHVH de en medio de su pueblo. YHVH se "des-revela" de Israel: "Yo no Soy El-Que-Estoy para ustedes." (Os 1.9; cf. 8.13; 9.3; 11.5).

La re-experiencia del éxodo es imperativa para lograr recobrar la situación querida por Dios: el momento en el que YHVH pueda decir a Israel: "Mi pueblo", y que Israel pueda decir a YHVH: "¡Dios mío!" (Os 2.25). Es por ello que el profeta vislumbra una nueva era de total lealtad a YHVH, fundada sobre la "justicia," el "derecho," el "amor-solidaridad" (*jesed*) y la "misericordia" (2.16-25). En aquel tiempo no habrá ni Baales, ni guerras, en cambio habrá paz y abundancia. YHVH volverá a ser el Dios exclusivo de Israel. En todo su libro, el profeta coloca junto a la fórmula de "auto-presentación", con la que hace referencia al éxodo, las dos demandas más importantes registradas en el decálogo (Dt 5.6-21) –lealtad absoluta y justicia social. De manera que, para que el éxodo vuelva a convertirse en experiencia concreta en la nación de la alianza, es necesario que se cumplan los elementos esenciales: práctica de la lealtad y de la justicia (Os 12.7) y reconocimiento de que "no conoces otro Dios fuera de mí, ni hay más salvador que yo" (13:4b).

La alianza

El propósito de la alianza es asegurar la perpetuación del éxodo y con él afianzar la vida bajo la dirección de YHVH, único Dios del éxodo, y plantarla en la justicia. Ya que Israel nace del éxodo, y es en el éxodo, y a partir de él que YHVH es Dios de Israel (Os 13.4), es lógico concluir que se hará todo intento por mantener esta experiencia como paradigma para el estilo de vida de la nación. Como tal, la alianza convierte el evento liberador en promesa divina y en compromiso del pueblo. Por la alianza, los que habían sido beneficiarios del éxodo ahora son desafiados a convertirse en agentes de justicia y misericordia; y deberá ser por medio de ellos que otros, en circunstancias de esclavitud y pobreza, encuentren la concretización de las promesas divinas de liberación.

La alianza, con miras a perpetuar el modelo de vida logrado a través de la experiencia del éxodo, toma en serio los dos elementos primordiales para la liberación completa: un sólo Dios y la práctica de la justicia. Por ello, en primer lugar, la alianza busca liberar al pueblo de su propensión de seguir a otros dioses y poderes idolátricos. Busca, en segundo lugar, liberar al pueblo de toda tentación de auto-suficiencia y caprichos egoístas. Así, la alianza se convierte en un poder subversivo; pues su origen y dependencia en el poder de YHVH, la convierte en generadora de cambios necesarios para destruir toda estructura injusta que intente perpetuar una sociedad desigual –con opresores y oprimidos.

Con el establecimiento de la alianza se hace efectiva la condena divina contra los otros dioses (Sal 82). YHVH no hace causa común con los otros dioses; su compromiso será por siempre con seres humanos, con su pueblo. Y ya que YHVH no pacta con los dioses, insiste en que la nación con la que entra en alianza no tenga nada que ver con ellos. Con la alianza, el compromiso de justicia está en las manos de los seres humanos; se la ha arrebatado a los dioses. Con ella se ofrece un arma para destruir los modelos de vida "irrom-

04. Edesio Sanchez 69:65 01/07/14 15:35 Página 28

pibles", asegurados por los mitos[10], y se les da a los seres humanos el derecho y el privilegio de crear estructuras que garanticen una vida humana auténtica.

La alianza viene a asegurar una vida abundante y plena para todos. Huir de ella es caer en los brazos de la muerte. Sin alianza, enseña el libro de Oseas, se acaba el éxodo; el pueblo es arrastrado al exilio, regresa a Egipto.

No existe duda de que el Deuteronomio, en estructura y contenido, es "el documento bíblico *par excellence* de la alianza", tal como lo ha señalado William L. Moran[11]. El punto de arranque no puede ser otro que el decálogo. En primer lugar, porque el mismo libro del Deuteronomio lo considera el documento fundamental de la alianza: "Él les reveló su alianza y les mandó ponerla en práctica; las diez Palabras que escribió en dos tablas de piedra" (Dt 4.13; Cf. 4.23; 9.11,15; 10.4). En segundo lugar, porque de acuerdo al Deuteronomio, mientras Moisés que es el sujeto hablante de los "estatutos, preceptos y normas" en general (4.45; Cf. 1.1; 4.44; 5.1; 12.1), YHVH aparece ante todo el pueblo sin intermediario, como proclamador directo del decálogo (5.4-5; Cf. 5.22-27).

Ya se ha dicho anteriormente que la versión deuteronómica del decálogo le da importancia paralela tanto a la prohibición de servir a otros dioses e ídolos, como a la demanda de practicar la justicia –a la prohibición de ocupar el primer lugar y a la demanda por ocupar el lugar central. Se ha indicado también que en Deuteronomio 5.6-21, el éxodo sirve de motivación, tanto para la prohibición como para la demanda. Lo que ahora interesa es afirmar que el decálogo, en su versión deuteronómica, toma las demandas de lealtad absoluta y de justicia, reflejo de la calidad de vida que gobierna el evento del éxodo, y las eleva al nivel de afirmación de la alianza. Así, el documento mismo de la alianza le da a esas dos demandas apoyo divino innegociable. Los principios que definen al éxodo, en su más profundo significado, ahora aseguran su continuidad en la vida del pueblo en virtud de formar parte del corazón de la alianza.

Lo que experimentó un grupo de esclavos liberados en un momento histórico concreto, promete convertirse en protección, causa de la alianza, para todos aquellos que al igual que Israel en Egipto sufren opresión y claman por libertad. La alianza se constituye así en éxodo, porque se apropia de los elementos conformadores del éxodo y los vuelve estilo de vida que ha de acompañar a YHVH y a su pueblo en los caminos de la historia.

De acuerdo con Deuteronomio 5.6-21, la alianza como extensión del éxodo, se convierte en aseguradora de vida abundante para todo ciudadano de la nación de Dios. Asegura que el descanso y la libertad sean para todos. Por ello, reconociendo la natural inclinación humana a olvidarse que la igualdad abarca a todos y no sólo a los que entran en la definición racial, social y nacionalista de quienes deciden qué es la libertad y la igualdad, el versículo 14 es contundente: hay que preocuparse, sobre todo, en los que sufren esclavitud y penurias, aquellos que por su vulnerabilidad están más expuestos a ser considerados indignos de libertad y de justicia. Nótese cómo, en la lista de quienes deben descansar y gozar de libertad del sábado, se hace énfasis en el "buey y el asno", al citarlos en forma explícita entre "tus bestias", y los "esclavos y esclavas", a quienes cita dos veces (Dt 5.14). Únicamente manteniendo en balance entre fidelidad absoluta y justicia es que la vida plena y abundante puede mantenerse. El documento de la alianza, el decálogo, hace imposible que una pueda vivir sin la otra. Pero, el decálogo a su vez ha hecho que todo cuanto contiene la alianza gire en torno a esas dos demandas principales.

---

10 De ellos dice Mendenhall: "the primary social function of the most important myths in antiquity was simply to indicate and promulgate the ultimate metaphysical legitimacy of existing social and power structures." (*Tenth Generation,* p. 7).

11 The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy," *Catholic Biblical Quarterly* 25 (1963), p. 82.

04. Edesio Sanchez 69:65 01/07/14 15:35 Página 29

Con relación a la literatura profética, el profeta Oseas, en el espíritu del Deuteronomio, es quien más que cualquier otro profeta hace un énfasis radical en la unidad de la singularidad de YHVH y de la demanda de lealtad con el éxodo y la alianza. La infidelidad y el pecado social de Israel son la causa de su alienación del éxodo y de la alianza. Por ello, sólo una presencia renovada de ellos será la respuesta para el perdón y la restauración futura. La declaración de YHVH en Oseas 13.4: "yo soy Yahvé, tu Dios, desde el país de Egipto. No conoces otro Dios fuera de mí, ni hay más salvador que yo", mantiene al éxodo y a la alianza como una unidad. La mención del éxodo, en la primera oración, da entrada al tema de la alianza: "No conoces otro Dios fuera de mí". En Oseas, el uso de *yada'* coloca el "conocimiento", tanto de Dios como del pueblo, sobre la base del éxodo y de la alianza. Oseas 5.3 indica que el "conocimiento" es ingrediente indispensable de la alianza; 4.1-3 habla de la ruptura de la alianza en términos de "no-conocer" a YHVH; y la reinstauración de la alianza requiere como componente al "conocimiento de Dios" (6.6).

Oseas 4.1-3 revela que la unión de justicia y lealtad absoluta son indispensables para la existencia de la alianza. El litigio (*rîb*) de YHVH contra Israel por la ruptura de la alianza (los vv. 1-2 resumen en parte al decálogo) se basa en la ausencia de fidelidad (v. 1) y de justicia (v. 2). Lo más significativo del pasaje es que la presencia o ausencia de fidelidad y justicia repercute de manera directa sobre el ecosistema. La violación de la alianza trae como consecuencia la muerte de los seres humanos, plantas y animales (v. 3) –En el libro de Oseas no sólo el éxodo, sino también la creación se nulifican a causa de la ruptura de la alianza. Hay un retorno a la esclavitud, a las penurias de la vida y a la muerte de todo. Y es precisamente aquí donde descansa un principio teológico importante, algo que cuestiona y desafía los modelos míticos del entorno religioso de Israel: la vida de Israel y de su medio ambiente (ecosistema) no está supeditada a la acciones de los dioses (ira o benevolencia), sino a las responsabilidades éticas de sus miembros y a su relación con YHVH, señor de la alianza.

Conclusión

Tanto para la comprensión del Israel de los tiempos bíblicos, como para la iglesia el día de hoy, el Primer Testamento es contundente en su afirmación de identidad e identificación, tanto de YHVH como de la nación de la alianza. No existe, de acuerdo con los textos que hemos estudiado, otra manera de definir la identidad del pueblo de Dios –lo político, la forma de gobierno, la etnicidad, la consanguinidad, lo racial, el asunto generacional y de género–, sino a través de la presencia de los cuatro elementos estudiados aquí: lealtad absoluta a YHVH, justicia social, ambas unidas indisolublemente al éxodo y a la alianza.

Lo que el día de hoy, como fue ayer, define el ser y pertenecer del pueblo de Dios es la práctica de la justicia social, la lucha por una sociedad igualitaria –no homogeneizada– y la presencia única en medio de ese pueblo del Dios y padre de nuestro Señor Jesucristo, modelos ambos de justicia y lealtad. No son las formas litúrgicas, ni de gobierno, ni las confesiones de fe, ni los dogmas los que van a definir nuestra identidad o diferencias entre confesiones cristianas y religiones. Será, como dicen el Salmo 82 y Mateo 25.31-46, la manera en que seguimos el ejemplo y obedecemos los mandatos de Dios y de nuestro Señor Jesucristo, lo que al final definirá quiénes son y quiénes no son miembros del reino de Dios.

Edesio Sánchez Cetina
yucachecho@hotmail.com

Altamir Celio de Andrade[1]

La amistad en el Libro de Rut:
Identidades descentralizadas

Resumen:
El libro de Rut es una de los clásicos de la Biblia. Este artículo pretende demostrar como su narración aborda un tema clave en los estudios culturales y en la filosofía: la amistad. Sin perder, claro está, el horizonte de la teología bíblica, leer el libro de Rut desde esta óptica nos permite percibir su carácter descentralizado. El libro de Rut es un libro de incisiones diagonales, no lineales, que rompe con las características principales de la tradición israelita que se apoyan en los pilares de la elección, de la tierra prometida y, porque no decirlo, de la religión institucionalizada.

Abstract:
The Book of Ruth is one of the classics of the Bible. This article aims to show how its narrative covers a topic dear to cultural studies and philosophy: friendship. Without losing, however, the horizon of biblical theology, reading the Book of Ruth under this perspective allows us to see its decentering character. The Book of Ruth is a book of nonlinear diagonal incisions, which break with the main features of the Israelite tradition that rest upon the pillars of election, the Promised Land and, why not say, institutionalized religion.

Alrededor del libro: como introducción

El libro de Rut se inicia con una característica espiritual: "en el tiempo en que los jueces gobernaban" (Rut 1,1). Esta novela cuenta la historia de un hombre de Belén que deja Israel para ir, junto a su familia, a los campos de Moab. El motivo es recurrente en la Biblia: en el libro de los Jueces 17,7 y 19,9 aparecen narraciones respecto a tales desplazamientos. Noemí es, entonces, la esposa de un hombre israelita; con él y con sus dos hijos se fue con dirección a Moab, a causa del hambre, otro tema recurrente en la micro y macro estructura narrativa de la Biblia. Cuando la familia de Noemí llegó a Moab, murió su marido. Sus dos hijos se casaron con mujeres moabitas, una se llamaba Orfa y la otra Rut. Cuando estos hombres también murieron, Noemí decidió volver a su tierra natal, sola. Parece que la génesis de la relación de amistad está, exactamente, en una pérdida. Y es así como el relato presenta una creciente solidaridad con Noemí (1,1-6).

Nótese que ya al inicio del libro Noemí está dos veces de partida. Su solidaridad, sin embargo, aparece más con relación a sus hijos que con sus nueras, a pesar de haber vivido diez años con ellas. Parece ser que las figuras masculinas eran el sustento de Noemí, sin esas figuras masculinas no habría habido sentido seguir en Moab. Se puede conjeturar, sin perjuicio del relato, que durante todos esos años ella vivió en la casa de uno de sus hijos (consecuentemente con una de sus nueras) o todos juntos en la misma casa. Si es así, era una casa con mayoría femenina, sin embargo el relato recae sobre los hombres.

[1] Profesor de Teología Bíblica en el Centro de Enseñanza Superior y el Instituto Teológico Arquidiocesano Santo Antonio, en Juiz de Fora-MG (CES/ITASA).

05. Altamir Celio 69:65 01/07/14 15:35 Página 31

La partida de Noemí se presenta con razones ambiguas, porque, pese a estar motivada (literalmente) por la misma razón de su ida a Moab (falta de pan: 1,1.6), la tónica de la narración parece recaer sobre su solidaridad ante la pérdida de su familia (1,12-13). Es en ese momento, efectivamente, que comienza la narración. Es el fin de la familia de Noemí lo que ligará toda la trama. Queda evidenciado el abandono de la casa: "y salió del lugar donde había habitado –y sus dos nueras con ella– y tomó el camino para volver al país de Judá" (1,7). Reparemos que las dos nueras la siguen, como la continuación de la narración permite colegir, reforzando la situación de soledad de Noemí. Se puede entrever así que el narrador pretender deconstruir el paradigma formado en la figura masculina cuando revela a una Noemí que siempre estuvo acompañada, aunque no siempre ha sido notada, por Rut. La ceguera de Noemí no le permite visualizar la trama profunda de la amistad, porque ella no logra desprenderse de su soledad.

La pedagogía de la narración busca mostrar que es en la convivencia con Rut que los ojos de Noemí se abrirán, siempre que ella así lo quiera. Con todo, parece que la obra no tiene esa finalidad, pues no apunta a un *happy end* – una vez que su desenlace es un inicio–, sino que recalca una simetría y una reciprocidad en la relación de las dos mujeres. Noemí y sus dos nueras pasan de una relación de hermandad, a una relación de amistad. Sólo que eso se hace más evidente entre Noemí y Rut.

El principio del libro también hace alusión al gran motivo del éxodo, que se encuadra en ese molde: el hambre está presente en Israel desde los tiempos de Jacob, cuando se vio forzado a ir hasta Egipto, lugar que posteriormente se ve revelado como lugar de muerte (Ex 1,8). En el presente relato, el hambre se vive en Belén, de donde deben huir. La prosperidad parece estar en Moab, como lo pareció en su momento Egipto, lugar de donde fue (también) necesario huir. Ambos polos geográficos (Israel–Egipto y Belén–Moab) recalcan que el desplazamiento se presenta como necesario. Fue también por causa del hambre que Abraham bajó a Egipto (Gen 12,10), donde casi muere, de no ser por la presencia de Sara que le permitió vivir.

La etimología de los nombres: una marca reveladora

En la historia de Rut y de Noemí, algunos detalles –que no son marginales– amplían aún más su sentido: los nombres usados para los lugares y para cada uno de los personajes les confieren significados que hacen que el relato funcione de manera distinta: Noemí tiene, en la etimología de su nombre, el significado de *dulzura.* El nombre de su marido, Elimelec significa *mi Dios es rey.* Los nombres de sus dos hijos, Mahlón y Quelión, indican *enfermedad* y *aniquilamiento*, respectivamente.

La ciudad de Belén, mencionada al inicio de la narración, implica una ironía, porque alude a la necesidad de salir de la casa del pan (significado literal de *Bêt Lehem*) por falta de pan. Desde entonces, la familia de Noemí carga con un conjunto de infortunios, como ella misma lo reconoce: "No me llamen más Noemí; llámenme Mara, porque Dios me llenó de amargura" (Rut 1,20). En este pedido de Noemí se encuentra el significado apuesto a su nombre, toda vez que *mara'*, como es utilizada en el episodio de las parteras, significa *amargura*.

La mención de Moab está cargada de sentido. Este nombre significa, literalmente, *agua del padre* o *que proviene del padre.* Tal nombre alude al incesto de las hijas de Lot, que se unieron al padre para concebir a Amón y Moab, según Gen 19,30-38.

05. Altamir Celio 69:65 01/07/14 15:35 Página 32

El nombre de Rut tiene un sentido particular en su etimología: la raíz puede ser *rea'*, que sugiere el femenino de amigo y/o persona próxima, compañera[2]. En lo que respecta a Orfa, la raíz hebrea usada para *nuca* o *pescuezo* (*'orep*) puede indicar su decisión de volver a su familia, apartándose de las otras mujeres[3]. El último personaje relevante de la narración es presentado al inicio del capítulo dos. Se trata de Boaz, en cuya raíz del nombre parece haber alguna indicación del significado de *fuerte* o *fortaleza*.

A partir de este inventario de la etimología de los nombres, ya se vislumbra en telón de fondo para el camino por el cual sigue la novela de Rut. Habiendo muerto su marido y sus hijos, Noemí insiste a sus dos nueras para que vuelvan a las casas de sus madres[4]. El verbo hebreo *shûb* (volver), que aparece en 1,6, puede sugerir que la obra fue escrita en la tierra de Israel. Con insistentes apelaciones, las dos nueras quieren ir con Noemí pero ella intenta disuadirlas. Al final, Orfa vuelve a su pueblo, pero Rut convence a Noemí, en uno de los pasajes más clásicos de la Biblia: "adonde vayas, iré; adonde habites, habitaré. Tu pueblo será mi pueblo, y tu Dios, mi Dios. Donde mueras, moriré, y allí seré enterrada" (Rut 1,16-17).

Rut es, entonces, la nuera que acompaña a la sufrida suegra, la que renuncia a su propio pueblo y a su propia religión, en nombre de la amistad. Una mujer que, contra toda expectativa, deja su tierra para ir a otro lugar. Rut es, entonces, una extranjera, una moabita que se dirige a Israel con Noemí.

Las sorpresas de la Amistad

Cuando se busca una sistematización primera para las cuestiones de la amistad, esta puede ser encontrada en Aristoteles, en su *Ética a Nicómaco*, de manera particular en los Libros VIII y IX. Para él, son tres las motivaciones de la amistad: por interés, por placer y por el bien. Esta última es la más loable y verdadera, ya que:

> Los que tiene la amistad con base en la utilidad gustan unos de los otros por el bien que los otros ofrecen; los que tienen una amistad con base al placer gustan unos de los otros por el propio placer que ellos dan. En estos casos hay amistad no por el hecho de que el otro es, en sí mismo, susceptible de amistas y amor, sino porque es útil y agradable. Estas formas de amistad son, por lo tanto, meramente accidentales, porque no se gusta del otro por lo que él es, sino porque es algo ventajoso o agradable[5].

El filósofo considera que la búsqueda de lo que es útil, parece ocurrir, sobre todo, en la vejez, cuando "dejan se necesitar de cualquier nexo con otro, aun en caso de que no se obtenga con ello ninguna ventaja. Pues apenas son agradables uno al otro, durante el tiempo en que debe haber una expectativa en un bien en beneficio propio"[6]. Aristóteles observa –a pesar de que no lo desarrolla– que entre esos conceptos aparece el de la hospitalidad. Se desprende de tal mención que la relación de amistad entre las personas sugiere una partida y una llegada y, por lo mismo, una necesidad de escogencia. Esto es claro en el libro de Rut, por la simple alusión a los desplazamientos que aparecen en la obra. Sin

---

2 A. Wénin, *El libro de Rut:* aproximación narrativa, Navarra: Verbo Divino, 2003, 16. Ya en el episodio de Tamar, en Gen 38,12, tal raíz aparece con relación al amigo de Judá: Hirá.

3 B. Davidson. T*he analytical hebrew and chaldee lexicon,* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1980, 615.

4 Ese pormenor es significativo, ya que en la narración de Tamar, Judá manda que ella vuelva a la casa del padre.

5 Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* São Paulo: Atlas, 2009, 177.

6 Aristóteles, 177.

05. Altamir Celio 69:65 01/07/14 15:35 Página 33

embargo, ellos reflejan los desplazamientos interiores de todos los personajes, un movimiento intenso que da vida a la novela, volviéndola tan singular.

Aristóteles llega, entonces, a la definición del concepto de amistad:

> Pero, la amistad perfecta existe entre los hombres de bien y los que son semejantes respecto de la excelencia. Estos se quieren bien unos a otros, del mismo modo. Y por ser hombres de bien, son amigos de los otros, por lo que los otros son. Así, estos son amigos de una forma suprema. De verdad desean para sus amigos el bien que quieren para sí mismos. Y son, de esta manera, serviciales con sus amigos, como ellos son en su esencia, y no por motivos accidentales[7].

El filósofo reconoce, por lo tanto, que las amistades de esta naturaleza son raras. Por eso mismo, tal forma de relación exige tiempo y proximidad. La narración de Rut es clara y suficiente para mostrar un tiempo de aproximación entre esas mujeres –Noemí, Rut y Orfa–, resaltando una fortaleza, que parece tener su continuación más efectiva entre las dos primeras mujeres, en comparación con la tercera. Por aproximadamente diez años estuvieron juntos, lo que permitió la creación de lazos de todo tipo. Lo que se nota al desentrañar estas reflexiones, es que el filósofo macedonio tiene claridad de que las relaciones de amistad, pautadas en la acogida del otro, son las más fuertes e ideales. Se verifica, quizá, aquello que es lo esencial en Rut: ella actúa de esa forma con relación a Noemí, pero Noemí no parece actuar así con relación a ella. Esto implica afirmar que, en el caso concreto de Noemí, es ella quien busca en Rut algo útil para sí misma. Noemí, en todo momento, pone más relevancia en su sufrimiento que en la proximidad de Rut. A más de ello, cuando llega a Belén es efusivamente saludada por toda la ciudad, sin que haya ninguna mención de su nuera (1,19).

Para Nicola Abbagnano, el análisis de Aristóteles es "el más completo y bello que la filosofía haya hecho sobre el fenómeno Amistad"[8]. La insistencia de Aristóteles en pautar su ética de la amistad en una relación interpersonal, permite que se vislumbre, en el gran mar de la filosofía clásica pautada por el *logos*, un mirar en dirección a la alteridad. Comparando la amistad con el amor maternal –lo que se afina en la relación entre Rut y Noemí–, Aristóteles afirma que la amistad "reside más en el acto de amar que de ser amado. Una indicación de ello es la alegría que las madres sienten al dar amor"[9]. La ausencia de los hijos, sin embargo, genera el más profundo sinsentido para la vida, como ocurre con Noemí, intensificando su amargura. Rut es aquella que no espera beneficios para sí misma, sino que cuando ellos ven, ella sale se escena para que otros se beneficien. Eso queda muy claro al final de la narración, cuando Noemí toma la hijo de Rut (Obed) en brazos, y las mujeres de la ciudad alaban a la suegra, más que a la madre (Rut 4,14-15).

Otros intérpretes de la temática de la amistad prefieren destacar el escenario de la filosofía. Entre ellos se destaca Hannah Arendt, quien alarga sobremanera las nociones de ese tema. Para ella, "solamente en la amistad verdadera la humanidad puede probarse a sí misma"[10]. Arendt llama la atención del hecho de que "estamos habituados a ver la amistad apenas como un fenómeno de intimidad, donde los amigos abren mutuamente sus corazones, sin ser perturbados por el mundo y sus exigencias"[11].

---

7 Aristóteles, 178.
8 N. Abbagnano, *Dicionário de filosofia*, São Paulo: Martins Fontes, 2007, 38.
9 Aristóteles, 187.
10 H. Arendt, *Homens em tempos sombrios*, São Paulo: Companhia das Letras, 1987, 21.
11 Arendt, 30.

05. Altamir Celio 69:65 01/07/14 15:35 Página 34

Si el sufrimiento, en el libro de Rut, es la puerta de entrada de la narración, la amistad se configura como el *leitmotiv* de todo el resto de la obra. En esta brevísima historia hay un número tan grande de personajes que es difícil no sugerir que este relato es político. Es en ese sentido que la definición de Arendt encuentra aún más su afecto:

> Que la cualidad humana deba ser sobria y serena, al contrario de lo sentimental; que la humanidad se ejemplarice, no en la fraternidad, sino en la amistad; que la amistad no es íntimamente personal, sino que hace unas exigencias políticas y preserva la referencia al mundo –todo esto nos parece tan exclusivamente característico de la antigüedad clásica, que hasta nos sorprendemos al encontrar trazos absolutamente análogos en *Natán, el Sabio*– que moderno como es, podría con alguna justicia ser considerado el drama clásico de la amistad[12].

Tal vez se pudiera afirmar, a la luz de la opinión de Arendt, que el libro de Rut puede rivalizar con el de Lessing, ya que también revela el tema de la amistad en muchos de sus aspectos. Por esta razón es un libro extremadamente político. Rut es, en este sentido, un clásico sobre la humanidad.

En Rut y Noemí hay un movimiento en medio de las otras personas del relato. Si se pasa revista al contexto de la narración, se puede constatar que la mayoría de esas personas quedan en un segundo plano, inamovibles, contrastando con esos dos personajes que aparecen al frente y en movimiento, en el centro del relato. La espina dorsal geográfica es claramente mostrada en el movimiento Belén-Moab-Belén. En ese movimiento, solamente Noemí es el punto común, dado que es ella la protagonista de todo, es decir ella sale de Belén y vuelve allá.

La familia de Noemí, entonces, va hasta Moab y allá permanece. Todos los miembros masculinos mueren allí. De Moab, Rut se desplaza hasta Belén, completando la mitad de la parábola ejecutada por el desplazamiento de Noemí. Las personas de Moab no son mencionadas como las de Belén, limitándose el narrador a hablar –relativamente poco– de Orfa, su madre, su pueblo y su dios (1,8.15).

El verbo hebreo *shûb* (volver) es el más destacado al comienzo de la narración, permitiendo una lectura bastante vívida de su significado al interior del relato. Sorprende que el narrador informe al lector que Noemí "con sus nueras se preparó para volver de los Campos de Moab" (1,6) y, un poco más adelante, diga que la misma Noemí insistió a sus nueras para que regresen a las casas de sus madres (1,8). Esa incongruencia intensifica la tónica del regreso solitario que parece, por el contexto, preferir que así sea. Más allá de eso, sólo Noemí es quien, de hecho, volvería de Moab, dado que sus nueras ya se encontraban en aquella tierra. Tal incongruencia permite que una de las nueras (Rut) use su libertad para contestar a la sugerencia de su suegra, decidiéndose por ir con ella.

El narrador sorprende nuevamente cuando muestra, en ese diálogo entre la suegra y la nuera, la multiplicación de ocurrencias del verbo *shûb*, una vez que se esperaba, por parte de las nueras, que el uso de un léxico que se relacione con *ir*, ya que todas están en Moab. Así, ellas dicen: "¡No!, volveremos contigo para ser parte de tu pueblo" (1,10), lo que hace que todas las acciones ocurran desde el punto de vista de Noemí. A más de ello, la suegra responde doblemente con el imperativo femenino plural: "vuelvan" (1,11.12).

Noemí representa, de cierta manera, el *estatus* legal de la situación, cuya ley y costumbres de las relaciones indicarían que, no teniendo más hijos para dar en matrimonio, y siendo viuda, lo mejor sería volver sola, asumiendo su nueva condición, mandando para

12 Arendt, 31-32, subrayados de la autora.

05. Altamir Celio 69:65 01/07/14 15:35 Página 35

ello a sus nueras a sus casas. La figura de Orfa se afina con esa perspectiva, ya que regresa a su casa, pero Rut desentona sensiblemente cuando opta por hacer lo improbable: seguir a su suegra. Es, así, un primer descentramiento que la fuerza de la amistad proporciona, y esto se manifiesta e inaugura por medio de Rut.

La Amistad como criterio fundante

Uno de los intérpretes de Arendt, el filósofo español Francisco Ortega, al desarrollar las reflexiones de la autora sobre la amistad y la fraternidad, sugiere que "la amistad exprime más la humanidad que la fraternidad, precisamente por estar orientada al público. Ella es un fenómeno político, en la medida en que la fraternidad suprime la distancia de los hombres, transformando la diversidad en singularidad, y anulando la pluralidad"[13] Según él,

> La noción arendtiana de *natalidad*, es decir del nacimiento, que constituye el presupuesto ontológico de la existencia del actuar, sólo es realizable si salimos de la esfera de la seguridad y confrontamos lo nuevo, lo abierto, lo contingente; si aceptamos el encuentro y la convivencia con nuevos individuos, el desafío del otro, de lo extraño y desconocido, sin miedo ni desconfianza, como una forma de sacudir formas rígidas de sociabilidad, de vivir en el presente y de redescubrir nuestra subjetividad, de recrear el *amor mundi* y reinventar la amistad[14].

Es a la luz de estas consideraciones que se puede percibir como la narración de Rut sufre un cambio significativo. En contraposición a Noemí y Orfa, Rut revela toda su capacidad de apertura a lo nuevo y a lo diferente, que no deja de ser, en último término, desafiador. Se nota así, lo que Ortega observó en sus estudios sobre Foucault, de que "toda amistad es, por consiguiente, un punto de resistencia potencial"[15].

De esta forma, solamente un personaje en todo el relato puede ser puesto al lado de Rut. Este está en la transición del capítulo uno al capítulo dos, cuando ya no se está más en Moab, sino que se ha llegado a Belén y, una vez en ese lugar, entra en escena Boaz. Rut, sin embargo, en la única que sale de sí misma, de su tierra y va al extranjero; es decir es la única capaz de dar un paso diferente a aquel dado por Orfa quien, por su parte, no puede tener una actitu desconsiderada, como se verá más adelante.

El sufrimiento de Noemí parece afectar a Orfa, pero no lo suficiente para para descorazonar a Rut de su intento. Aunque no es mencionada por Noemí cuando llegan a Belén –lo que refuerza la tónica que Noemí imprime a su situación personal–, Rut permanece en el trasfondo del texto, sustentando la fuerza de la amistad que la une a su suegra (1,19-21).

La sorpresa silenciosa de Rut debió ser bastante considerable, por lo que la narración sugiere al lector. Lo releveante es sólo la amargura de Noemí, en un claro contraste con el Salmo 126, poema sobre el exilio que expresa: "Los que iban andando y llorando, llevaban su preciosa semilla; pero volverán con regocijo, trayendo sus gavillas" (v. 6).

La metáfora de la cosecha, que permea toda la narración, viene bien a propósito de lo que ocurre con las mujeres involucradas: la lectura de Noemí parte del todo y llega a la nada y aunque lo mismo ocurre con Rut, en ella no se verifica un final de manos vacías que incluso se extiende a la misma Noemí, como luego se verá.

---

13 F. Ortega, "Por uma ética da amizade", En: D. S. Miranda (org.), *Ética e cultura,* São Paulo: Perspectiva, 2000, 150.
14 Ortega, 152, subrayados del autor.
15 F. Ortega, *Amizade e estética da existência em Foucaut*, Rio de Janeiro: Graal, 1999, 157.

05. Altamir Celio 69:65 01/07/14 15:35 Página 36

Para Wénin, Noemí parece proyectar toda su desgracia en sus dos nueras, no viendo ninguna posibilidad para las tres[16]. Eso se verifica porque toda su atención está en el hecho de haber perdido a sus hijos y a su marido y en la imposibilidad de llenar ese vacío, todo lo cual la desespera. Esto acentúa aún más la proximidad gratuita de Rut, revelando que su decisión de ir con Noemí destaca sobre el regreso hecho por Orfa. Eso sublima su convicción de seguir a su suegra. De la misma manera, llegadas a Belén, ella misma decide salir a los campos para espigar, lo que la pone en contacto con Boaz. Sin embargo, incluso si tal encuentro hubiera sido estratégicamente preparado por Noemí, es la individualidad de Rut la que prevalece, haciendo que las cosas no salgan exactamente como su suegra había sugerido.

El tipo de amistad presente en el libro de Rut es aquel que contrasta con el canon greco-romano. No está pautado en una relación sin conflictos, ni mucho menos. Examinada bajo esta óptica, la narración necesita ser revisada, para que se note que una lectura que juzgue a Noemí por sus intereses particulares, puestos sobre los hombros de Rut, podrían anular la más profunda reflexión sobre la lógica de la amistad. El libro provoca, entonces, un segundo descentramiento, sugiere un destinatario diferente.

Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), levantó su voz contra la idea de una amistad que uniforma y unifica la alteridad. En la percepción de Ortega, "él es el primero de un género de futuros filósofos, filósofos del *peligro tal vez*, capaces de romper con este canon greco-cristiano y democrático de la amistad"[17], Cuando en *Políticas de la amistad* (2003[1994]), Jaques Derrida se explaya sobre el concepto de amistad desarrollado por Nietzsche, queda resaltada la advertencia propuesta por el pensador alemán. Para Derrida, el *tal vez* de Nietzsche se da como chance de ver, configurándose así una inversión de la tradición que, en sí misma, ya es paradójica. Esa paradoja se evidencia en *Humano, demasiado humano* (2007 [1878]), a partir de la cual Derrida construye su pensamiento: "Amigos, no hay amigos"[18].

Amistad y hospitalidad están juntas en el pensamiento de Nietzsche. El libro de la locura procura abrigo, pide acogida y albergue, como dice Derrida, porque "la verdad de la amistad es una locura de la verdad" (p. 64). Ocurre así un cambio fundamental de la tradición y hasta en la misma historia de la filosofía, porque la amistad no está más pautada por la sabiduría, sino por la locura. De eso se sigue que, bajo este punto de vista, la historia de la filosofía, que siempre fue tenida como historia de la razón, subre una profunda revisión en el pensamiento nietszcheano.

Cinco años más tarde, en *Así habló Zaratustra* (2011[1883]), el filósofo alemán se explaya nuevamente sobre el tema del amigo. La amistad y el amigo continúan, para Nietzsche, lejos de la uniformidad y de la constante yuxtaposición, pues incluyen la posibilidad de la guerra y de la paradójica visualización del enemigo del propio amigo. Es así que él pide: "¡Sé por lo menos mi enemigo!", afirmando después que "si se quiere tener un amigo, es necesario estar dispuesto a guerrear por él: y para guerrear es necesario *poder* ser enemigo"[19].

Nietzsche inaugura, así, un caos en el concepto de la amistad. Él desarma lo que otrora había sido establecido y uniformado. Antes de él nadie había propuesto tal inversión.

---

16 Wénin, 24.

17 F. Ortega, *Para uma política da amizade*: Arendt, Derrida, Foucaut, Rio de Janeiro: Sinergia/Relume Dumará, 2000, 80, subrayados del autor.

18 F. Nietzsche. *Humano, demasiado humano*, São Paulo: Escala, 2007, 223.

19 F. Nietszche, *Assim falou Zaratustra*: *um livro para todos e para ninguém*, São Paulo: Companhia das Letras, 2011, 55.

05. Altamir Celio 69:65 01/07/14 15:35 Página 37

Cuando se lee ese concepto con este nuevo ropaje, se puede aproximar al libro de Rut desde un ángulo inusitado. Ese ángulo permite descubrir como la obra es caótica, destruida e indócil desde el punto de vista de las verdades establecidas. Ella sugiere una fisura en la tradición, una forma de ver lo nuevo y lo novedoso, y lo que está por venir.

Como el libro de Rut, dialogan otros dos dentro del Antiguo Testamento: *Job* y *Eclesiastés.* El primero porque reubica la pregunta sobre el sufrimiento humano desde adentro y no como una verdad establecida por una ortodoxia. El segundo porque relativiza los pilares del bienestar, releyendo las cosas menores que constituyen el principal significado de la vida. Esa trilogía es devastada y caótica, bajo un mismo punto de vista. Son obras que desestabilizan y presentan un nuevo realmente nuevo.

La amistad verdadera –y el narrador de Rut tiene conciencia de eso– no anula las diferencias. Alguien podría contra-argumentar que el clásico diálogo de 1,16, donde Rut renuncia a su pueblo y a su dios, para seguir a Noemí, indicaría una anulación de su identidad. Por el contrario, se puede ver allí, exactamente lo opuesto, o sea, ella abraza consciente e decididamente lo incierto, el conflicto, lo diferente y al extraño familiar. Aún más, no se puede afirmar que lo más cómodo sería volver, como en el caso de la otra nuera. Orfa, al regresar a la casa de la madre y a su dios, también decide y asume, con coraje, todos los infortunios y conflictos que su clan (casa de la madre) y su religión (su dios) podían infligirle.

Lo que se tiene, entonces, es un movimiento de mujeres en conflicto, donde tales conflictos están enraizados en medio de donde ellas están desplazadas. Eso se vuelve más perceptible cuando se observa que "al contrario de Aristóteles y de la tradición, la amistad no fortalece la identidad, sino que constituye, antes bien, una posibilidad de transformarnos, la amistad es, en el fondo, una ascesis, es decir una actividad de auto-transformación y perfección. La amistad presente en el libro no suprime la alteridad ni conduce a la parálisis. Ella armoniza con el desplazamiento, con el lugar y con la fluidez que no desvanece, sino que permite miradas desde ángulos diversos. Esta es una experiencia de amistad que desdeña la posición del otro. Todas las veces que esa posesión parece estar presta a acontecer, el narrador propone un cambio que entorpece al lector.

Para quedar con tres ejemplos, se tiene lo que sigue. En un primer momento, cuando Noemí orienta a Rut a encontrarse con Boaz en la era (3,1-5). Quede muy evidente que ella tiene interés de que ocurra un encuentro sexual entre ellos dos. La narración hebrea para este episodio es enigmática: al mismo tiempo que la expresión "descubrir los pies" puede ser un eufemismo para hablar de relaciones sexuales, el desenlace del artificio propuesto por Noemí no parece apuntar a ello, frustrando así su expectativa. Esa falta de claridad es ambigua en el relato, porque puede ser, tanto una intencionalidad del narrador, como un comportamiento de Noemí. Nótese que, cuando Rut regresa, la pregunta de su suegra es (literalmente) "¿Quién eres tú, mi hija?" (3,16), lo que equivaldría a decir "¿Te embarazaste?". Así, Rut cambia sensiblemente los planes de su suegra, en una desconcertante conclusión que realza su independencia de Noemí y de los nudos tradicionales: a pesar de que afirma que hará tal como dice su suegra (3,5), lo que ocurre es una conversación entre Rut y Boaz, que retrasa el desarrollo afectivo entre los dos. En otro momento es cuando Boaz busca al hombre que tiene el derecho al rescate sobre Rut. En esa ocasión, él se comporta como manda la tradición y la ley: convoca a testigos, expone el caso e informa que tal hombre tiene el compromiso y deber sobre ella (3,1-4); con todo, cuando todo parece arreglado, Boaz presenta un dato nuevo, que introduce deliberadamente para desanimar a su rival a asumir sus derechos y tomarlos en beneficio propio: Rut debe ser adqui-

05. Altamir Celio 69:65 01/07/14 15:35 Página 38

rida perpetuamente en nombre del muerto y de su patrimonio (v. 5). Ese detalle hace que el otro desista de sus propósitos. Nótese bien que, aparentemente, Rut surge en la escena, a primera vista, como intercambio dentro de un negocio. Sin embargo, el sentido más evidente que Boaz propone es exactamente lo contrario: él pretende retirar las telarañas propuestas por la ley, para dar paso a la relación de alteridad. El tercer ejemplo está al final de la obra: cuando nace Obed (hijo de Rut con Boaz), los padres salen de la escena, desconcertando al lector. Padre y madre parecen observar a la distancia la alegría de los vecinos y conocidos, que saludan a Noemí e incluso le dan nombre al recién nacido.

Así, se cree que estos ejemplos son suficientes para ilustrar lo que Ortega afirma:

> La amistad como *tal vez* puede ser definida según tres elementos: inconstancia, imprevisibilidad e inestabilidad. Los amigos del *tal vez* rehusarían a dar una sustancia, una esencia, a dar un sustrato, una base directa de esa amistad. El *tal vez* apunta también a la imprevisibilidad. La amistad así concebida estaría abierta al acontecimiento, a lo nuevo, a la invención y a la experimentación[20].

El libro de Rut parece surgir como obra de experimentación, y eso lo vuelve único en la Biblia. Transita muy libremente entre las costumbres de su época y en la novedad presentada por su narrador. Parece muy seguro afirmar que ese libro deconstruyó una idea de amistad que se orientaba por la fraternidad o por la familia. Esto puede ser verificado en los primeros versículos, donde, de modo hasta vehemente, la narración pone en paralelo el fin prematuro del lado masculino de la familia de Noemí, intensificando su desesperación y sufrimiento. Es una realidad que no deja de aturdir también al lector. A partir de allí, el enredo sigue libre, completamente desvinculado del sentido de descendencia, tema tan claro en otras historias de mujeres, sobre todo en Génesis. Es un camino inverso, donde los casos de Sara, Rebeca y Tamar comienzan por la ausencia de hijos para tenerlos después. En el presente relato se empieza con los hijos, los cuales se pierden después. Más allá de eso, este es un motivo que enmarca la narración, pero que no parece ser aquella que la orienta, porque mucho más fuertes parecen ser las relaciones entre Noemí y sus nueras, Noemí y Rut, Rut y Boaz.

Más allá de eso, como si no fuera suficiente, Rut es una moabita, símbolo de que es extraño, funesto e incestuoso pata las más antiguas tradiciones. Nótese, entonces, que tal libro es, en la mayor parte de sus aspectos, liberador. Rompe con lo establecido, presentando formas nuevas de ver la alteridad en la plenitud de una amistad anti-reductora. El libro de Rut está muy adelantado para su tempo y, probablemente, del mismo mundo contemporáneo.

La narración se muestra densa e inteligente porque no configura Rut a Noemí (como se esperaría), ni tampoco Noemí a Rut. La obra presenta, entonces, una historia de amistad irreductible, es decir donde los personajes no son la imagen y semejanza unos de otros. Es ahí que se percibe la descentralización de las identidades, porque casi invariablemente se piensa que una relación de amistad significa reducir al otro a un yo, como antes se vio. En ese sentido, el octavo libro de la Biblia muestra la diferencia como condición de la amistad, inaugurando una proximidad distante mucho antes de las primeras intuiciones de Nietszche.

Lo que ocurre entre la pérdida de la casa en Moab y la adquisición de la casa en belén es la historia contada en el libro de Rut. Esa narración es un medio, porque su inicio es un

---

20 Ortega, 2000, 83, subrayados del autor.

05. Altamir Celio 69:65 01/07/14 15:35 Página 39

fin, y su conclusión es un comienzo, es decir es un relato de movilidad, desestabilizador y desestabilizante, pantanoso. Nótese que las formas institucionalizadas presentes en el relato sufren profundas transformaciones: el hombre que conduce a su mujer (como los patriarcas antiguos) muere, acabando así con el matrimonio; los hijos, por su parte, se casan, y nuevamente el matrimonio es roto por la misma razón: comienza así una situación diferente, donde conviven suegra y nueras; la situación parece insoportable y requiere de un posicionamiento: Noemí decide partir.

Otra forma institucionalizada que parece que es deconstruida por la narración ya se vislumbra en la primera línea del libro: "Y ocurrió, en los días en que juzgaban los jueces, que hubo hambruna en la tierra" (1,1). La aproximación del juzgamiento de los jueces con el hambre en la tierra insinúa un fracaso de la institución del derecho, dejando entrever una intertextualidad con la profecía bíblica que, frecuentemente, establece la oposición entre los poderes dirigentes y la administración de la justicia. De Amós a Miqueas, pasando por Isaías, tal situación puede ser notada al interior del siglo VIII a.C. y fuera de él. Más allá de eso, cuando el tema de las prescripciones legales reaparece en la obra es tratado de modo diferenciado, temporal, separado de la obra, cuando Boaz está deliberando sobre el rescate de Rut: "antiguamente era costumbre en Israel, en caso de rescate o de herencia, para validar un negocio tomar una sandalia y dársela al otro; era ese el modo de testimoniar en Israel" (4,7). Este es un claro momento, donde quien narra la historia se dirige al lector, informándole de los pormenores que podrán oscurecer lo que está siendo narrado. Pero, también permite entrever la distancia entre el relato y los probables eventos que él quiere narrar. Por lo tanto, el libro de Rut insiste más en el carácter social de la amistad que en su dimensión familiar o fraternal. El modo como esas relaciones son tratadas permite la percepción de una situación menos *ad intra* que *ad extra.* Así se entiende mejor lo que Ortega afirma sobre este tema: "La filosofía social de la amistad, que Foucault esbozó en sus últimos textos, intenta establecer un pasaje del nivel del discurso o de las prácticas sociales y políticas, destacando la amistad como una alternativa al desgaste de las formas más institucionalizadas de sociabilidad: familia, matrimonio"[21].

El episodio del encuentro entre Rut y Boaz sugiere el punto más alto de la obra, porque evidencia una distancia. Eso queda claro cuando Rut le dice a él que es una *nokrî*, en 2,10 (única vez en toda la obra). Tal término designa a la mujer extranjera, a veces a la prostituta, pudiendo significar también 'tierra extranjera'. El narrador devela, así, lo que está latente en la novela: una mujer se presenta al hombre, diciendo aquello que en la tradición de Israel se configuraría como sinónimo de la más completa distancia.

Se puede leer, en el uso de *okrî* por el narrador/narradora, un manifiesto de una obra contra la tiranía de Esdras que, al regreso del exilio, mandó que los hombres de la tierra de Israel despidiesen a sus mujeres extranjeras. Se verifica, por lo tanto, seis ocurrencias del término solamente en el capítulo diez del libro de Esdras, y todas con sentido negativo. Aunque la trama de la mayor parte del libro se desarrolla en la tierra de Israel, la obra no deja de mostrar su fina ironía, revelando el protagonismo de una extranjera (*nokrî*). Este es un nombre herético, despreciado por la tradición israelita, porque comporta el recuerdo de la mezcla de razas, que trajo consigo la idolatría y la impureza de otras tierras. Algunos ejemplos ilustran esta visión y pueden ser encontrados en Gen 31,14-15; Esd 10,10; Neh 13,26; Pr 2,16, entre otros[22].

---

21 Ortega, 2000, 85.

22 Sólo en el libro de los Proverbios la colección es bastante grande. Otros pasajes pueden ser consultados: 5,20; 6,24; 7,5; 23,27; 27,13.

05. Altamir Celio 69:65 01/07/14 15:35 Página 40

Consideraciones finales

El libro de Rut es un libro de incisiones diagonales, no lineales, que rompe con las características principales de la tradición israelita, que se apoyan en los pilares de la elección, de la tierra prometida y, porque no decirlo, de la religión institucionalizada. Con el Cantar de los Cantares, el libro de Rut presenta un amor campesino, o por lo menos que se insinúa campesino. El profunda y relacional amor es vivido entre extranjeros, extraños, tanto en edad como en territorio y poderío económico (Boaz es poderoso [2,1] y Rut es una viuda extranjera), entre otras cosas.

El octavo libro de la Biblia desdeña los parámetros: donde se espera una hartura de pan (*Bêt Lehem*), hay hambre; donde la expectativa es de una familia que prospera, hay muerte del padre y de los hijos; donde exuda desolación e impotencia (tres viudas), hay luz en el camino de regreso, fecundado por la amistad de dos mujeres; cuando el lector imagina que todo va a entrar en los ejes de siempre, hay nuevos cambios, posibilitadas por estrategias de sobrevivencia que tienen su génesis en la vida y en el pensamiento femeninos.

Bibliografía

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*, São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARENDT, Hannah., *Homens em tempos sombrios*, São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco,* São Paulo: Atlas, 2009.

DAVIDSON, B. *The analytical hebrew and chaldee lexicon,* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1980.

NIETSZCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*: *um livro para todos e para ninguém*, São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Humano, demasiado humano*, São Paulo: Escala, 2007.

ORTEGA, Francisco. "Por uma ética da amizade", En: D. S. Miranda (org.), *Ética e cultura,* São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. *Amizade e estética da existência em Foucaut*, Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____. *Para uma política da amizade*: Arendt, Derrida, Foucaut, Rio de Janeiro: Sinergia/Relume Dumará, 2000.

WÉNIN, André. *El libro de Rut:* aproximación narrativa, Navarra: Verbo Divino, 2003.

Altamir Celio de Andrade
Av. Rio Branco, 4516
Juiz de Fora - MG
36026-500
altsete@yahoo.com.br / yucachecho@hotmail.com

06. Rebeca Cabrera 69:65 01/07/14 15:35 Página 41

Identidades de las mujeres extranjeras en el post-exilio

"La casa no se asienta sobre la tierra, sino sobre una mujer"
(Proverbio mejicano)

Resumen
Este artículo se centra en un estudio sobre el pos-exilio, una época difícil: los esclavos, mujeres y niños en el destierro fueron presa de los soldados como botín de guerra, muchas se embarazaron, y sus hijos no eran ni judíos, ni extranjeros. Eran considerados impuros. Quienes se quedaron en Palestina y se casaron con mujeres extranjeras, fueron despreciados y, por ende, ya no eran "el pueblo de la tierra", sino los "pueblos de la tierra", mezclados e impuros, a menos que se deshicieran de sus mujeres e hijos.
La consecuencia es muy dura para el pueblo. Son las mujeres quienes llevan la peor parte. Ya la vida no es la Palabra de Dios, sino sólo la Torá y el segundo Templo, visto como plenificación de la herencia davídica. Comienza a controlarse la palabra desde el poder sacerdotal, dominando progresivamente a la sociedad judía en base a la santidad y la pureza. Las consecuencias son graves, se dan mecanismos de opresión como el control de la palabra y el control del cuerpo (pureza vs impureza). Al momento que el pueblo no quería pagar al templo, se le obligaba a hacerlo, y para ello nada mejor que definirlos como impuro y dependiente. Sin embargo, son precisamente las mujeres, y en especial las extranjeras, quienes van forjando una nueva identidad desde el crisol del sufrimiento, con una tipificación propia, preparadas para ofrecer nuevos caminos.

Palabras clave: pos-exilio, pureza, impureza, ley, mujeres, tierra, heredad, sagrado.

Abstract
The postexilic is a difficult time: slaves, women and children in exile were prey to the soldiers as spoils of war, many became pregnant and their children bastards were not Jews or foreigners. They were unclean, anything. .Y were those who remained in Palestine and married foreign women are also despised therefore no longer "the people of the earth", but the "people of the earth" mixed and impure, unless they get rid of their wives and children.
The consequence is very hard for the common people and it is women who bear the brunt. Since life is not the Word of God, are only the Torah and the second Temple, seen as fullness Davidic legacy. Start Word from controlled priestly power gradually dominating Jewish society based on holiness and purity. The consequences are severe because there are mechanisms of oppression and control and body control word (purity vs. impurity). At a time when the people do not want to pay the temple, you need to make him pay and to do nothing better than to make them impure and dependents. But it is precisely women and especially foreign, who are forging a new identity from the crucible of suffering with a classification of its own, prepared to offer new ways.

Keywords: post-exile, purity, impurity, law, women, land, inheritance, sacred.

06. Rebeca Cabrera 69:65 01/07/14 15:35 Página 42

Introducción

Algunos textos del pos-exilio dan cuenta de la realidad a partir de lo femenino, donde necesariamente el particularismo judío se amplía, universalizándose al incluir a los excluidos de la Alianza. Esto lo apreciamos al ver la humillación y el sufrimiento de los esclavos, esclavas y sus hijos (Cf. Is 40,27; 41,8.14; 53,2-8). Apreciamos el clamor de la madre abandonada por sus hijos (Cf. Is 51,18), del hijo arrebatado a su madre (Cf. Is 49,20), de mujeres estériles, repudiadas, vejadas, madres sin marido (Cf. Is 54,14). Al mirar a toda la gente oprimida que tropieza, tiene sed y desmaya por las calles (Cf. Is 40,29-30; 41,17; 51,20).

Personas que no dicen relación con el grupo del rey Joaquín y su corte en Babilonia (Cf. 2Re 25,27-30). Y, sin embargo, es de estos grupos que surge la buena nueva en una palabra de esperanza, consuelo, inclusión y anuncio de liberación. Son las madres que afirman que Dios es también Dios de las madres solteras y de sus hijos bastardos, de los excluidos, expulsados y oprimidos (Cf. Is 45,9-11).

Dios parece vestirse de mujer para mostrar un amor gratuito y benévolo que nos lleva a imitarle en el amor que compartimos con el prójimo, en especial con los desnudos, hambrientos, sin techo, presos, enfermos, olvidados y excluidos de nuestro mundo.

El momento que vivimos en América nos lleva a robustecer la esperanza en el Dios liberador. Esta esperanza se fortalece dialogando con las tradiciones de liberación presentes en la Biblia. Dentro de esta historia de salvación nos situamos en el pos-exilio, tiempo de gran riqueza. Fueron 500 años de historia donde se consolidó el judaísmo como tal y se redactaron, en forma definitiva, los textos del Primer Testamento.

Textos que se escribieron en el contexto de un mundo androcéntrico, del cual las mujeres estaban excluidas. Por ello se entiende que muchos pasajes se escribieran en función de prejuicios masculinos, donde la mujer devenía, de compañera del hombre a objeto de adorno, siendo su presencia ocultada o invisibilizada. Todo lo que tiene que ver con lo femenino en la Biblia pasa por este prisma, y la mujer aparece como ciudadana de segunda dentro del universo judío, sujeta a los varios designios masculinos.

La teología desde la mujer tiene que ser considerada como una teología de liberación, porque parte de un contexto de opresión, dado que el dominio del varón en la Biblia es un hecho, como lo demuestra Esdras 9-10, que pone de relieve situaciones que justifican el rechazo y la marginación de la mujer, colocando la preocupación por la pureza y la impureza, de tal forma que amenaza los límites de la identidad femenina, en especial de las extranjeras y de las que fueron "extranjerizadas" por ser diferentes.

La tradición es conocida: las mujeres no hemos podido asentir a nuestra particularidad histórica y religiosa, porque se ha velado nuestra memoria pluridimensional. De allí que situemos esta reflexión en la línea de la lectura bíblica que crece en América Latina, que afirma la relación Biblia-Vida, y entabla un vínculo entre la labor exegética del especialista bíblico y la riqueza hermenéutica que viene de los apuros, resistencias, sueños y esperanzas de las personas empobrecidas y excluidas. La perspectiva es de exigencia, respeto y aceptación de la diversidad de rostros que conforman la sociedad. Rostros de mujeres negras, mestizas, blancas, indígenas…, cargadas de su propia memoria cultural.

No tenemos ante nosotros un simple comentario bíblico que pretenda analizar a las mujeres extranjeras en el pos-exilio, sino una invitación a trabajar la pastoral bíblica comprometida con la causa de las mujeres. Trataremos de ahondar en los paradigmas de interpretación tradicionales y cuestionarlos. No en vano, al hablar de la identidad femenina en la Biblia, debemos, como Moisés, descalzarnos porque estamos entrando en tierra sagra-

06. Rebeca Cabrera 69:65 01/07/14 15:35 Página 43

da…, para sentirla en todo nuestro ser y permitir que Dios envuelva nuestra capacidad de sentir y de comprender...

1. Contexto histórico del pos-exilio

El reino de Judá experimentó un final trágico en el 587-586 a.C. El rey de Babilonia, Nabucodonosor, devastó Jerusalén, destruyó sus muros, arrasó el Templo y deportó a Babilonia a la población más elitista y culta de la ciudad, incluyendo sacerdotes y notables. La élite va al destierro como prisionera de guerra diez años antes, en el 597 a.C. Allí suponen que, al ser destruida Jerusalén, no queda más que desierto en Palestina, pero eso no es cierto.

Queda una parte importante de la población, la cual en el 587 a.C., con una segunda deportación, es llevada también a Babilonia como botín de guerra; son en su mayoría esclavos, mujeres y niños. En Palestina quedó el pueblo llano que no fue deportado y que se mezcló con los invasores. Es un pueblo sin casa, ni genealogía. Es cuando comienza a aparecer en la Biblia el tema de las "naciones" (Cf. Ez 33,21-29; Is 49,1-13; 63,15-16; Rut 1). La situación de los que partieron, así como la de los que se quedaron en Judá, era triste y desoladora. En ese tiempo fue la palabra profética la que alimentó la esperanza de días mejores, de un nuevo éxodo de regreso a la tierra.

Cincuenta años después, un nuevo imperio, el de los persas, estaba ya a las puertas de Babilonia. Ciro, su rey, fue conquistando el imperio de los Medos, parte de Asia Menor, las planicies de Babilonia, Siria, Israel y Egipto, para llegar a formar el imperio más grande de Oriente. Estamos hablando del año 539 a.C., tiempo que podemos dividir en dos etapas: la primera corresponde a la reconstrucción de Judea (años 538-445 a.C.) y la segunda cuando Persia perdió ante Grecia la soberanía sobre Judea (años 445-333 a.C.).

Ciro dio confianza a los pueblos conquistados, permitiendo la repatriación y respetando sus costumbres y creencias, por lo cual fue visto con buenos ojos, tanto en documentos bíblicos (Cf. Is 44,28; 45,1-5) como extra-bíblicos (Cf. Crónica de Nabonid; Cilindro de Ciro)[1]. Ciro mandó a devolver los objetos saqueados al templo de Jerusalén y dio libertad a los exilados para que regresaran a su tierra. Textos como el Deutero-Isaías, Jeremías, 2Crónicas y Esdras hacen referencia al retorno. Sin embargo, muchos exilados que ya se habían establecido fuera de su tierra y logrado buenas condiciones de vida, no regresaron. Otros lo hicieron por apego a sus costumbres y con miras a reconstruir su identidad como pueblo. Nacen, entonces, diversos procesos de reconstrucción y con ello distintas visiones e identidades de pueblo.

Los persas dividieron el imperio en provincias que llamaron satrapías. Judea pertenecía a la Quinta satrapía, y su población se vio sometida a un rey extranjero que imponía normas y leyes, y era vigilada por un ejército que cuidaba el pago de tributos. El pueblo se vio como una pequeña comunidad étnica perdida en medio de un vasto imperio de muchas razas, del que surgieron diversos proyectos de reconstrucción.

2. Proyectos de reconstrucción

2.1 *Sesbasar, jefe de la primera caravana:* era príncipe de Judea y fue nombrado gobernador. El texto no informa sobre el número de personas que regresaron con él, quien tuvo el encargo de reconstruir el templo de Jerusalén (Cf. Esd 5,13-16). Sin embargo, encontró

[1] Véase sobre este tema, AA.VV. *Israel y Judá: textos del Antiguo Oriente.* San Pablo, Sao Paulo 1995, p. 91.

06. Rebeca Cabrera 69:65 01/07/14 15:35 Página 44

oposición al trabajo de reconstrucción (Cf. Esd 5,17), incluso por parte de la población que estaba más preocupada por reconstruir su propia casa que el templo (Cf. Ag 1,2-4).

2.2. *Zorobabel, jefe de la segunda caravana:* Escogido por los persas durante el gobierno de Darío I (522-486 a.C.) para conducir el segundo lote de exilados (Cf. Ag 2,20-23; Zac 6,9-14). Con él vinieron Josué y sus descendientes (Cf. Esd 2,2). Ellos culminaron la obra comenzada por Sesbasar, con el apoyo de profetas como Ageo y Zacarías. Este grupo se cree el pueblo legítimo y lo hace pensando en su derecho a la tierra y su vivencia en Babilonia, que le hace sentirse purificado por la experiencia del exilio. Zorobabel, como líder político se enfrentó a Josué, líder religioso, por lo que su visión fracasa, dado que el proyecto religioso triunfa sobre el civil. Su intención de ser un nuevo David, un nuevo Templo, una nueva ley centrada en la figura del rey fracasa, a pesar de la reconstrucción del templo, porque todo indica que el poder sacerdotal se impuso al político, de tal forma que a falta de rey, el Sumo sacerdote progresivamente ocupó ese lugar.

2.3 *Nehemías y Esdras (445-333 a.C.):* Estos dos personajes actúan en el segundo período persa; su mayor preocupación fue la reconstrucción de la comunidad judía (Cf. Neh 5,4-5). Tiempos en los que había una próspera comunidad judía en la diáspora, pero una gran carencia en los grupos que estaban en Judea. Nehemías trató de reconstruir las murallas, pero encontró resistencia, especialmente entre los samaritanos (Cf. Esd 4,7-23). Las dificultades surgían interna y externamente. Internas: en el orden económico (entre ricos terratenientes y explotadores y los pobres expoliados)[2], por la infidelidad a las tradiciones religiosas y por el sincretismo atribuido a los matrimonios con mujeres extranjeras; externas: con los gobernadores de los países vecinos que se oponían a la reconstrucción (Cf. Neh 2,19.33).

3. Identidad judía a toda prueba

Cuando Ciro ordena la repatriación, siguiendo a Is 55-66, podemos colegir varios grupos dentro del pueblo:

- Los judíos que se quedaron viviendo en la diáspora. Para éstos, el camino de regreso debía hacerse después (Cf. Is 56,8).
- Un primer grupo sacerdotal pero no de levitas que venía con el objetivo del templo, el sábado, el ayuno, la pureza…, acompañado de un resto de esclavos e hijos de esclavos que buscaban liberación de la opresión. Lo hicieron en varios grupos. En Judea encuentran al pueblo de la tierra, a quien los esclavos se integran, dada su visión universalista. Son viñadores y labradores (Cf. 2Re 25,12) sin recursos económicos, cuya desesperanza los sumerge en una crisis de fe. No logran entender el celo religioso de quienes vuelven del exilio.
- Los extranjeros que se radicaron en Judá durante el exilio. Muchos de ellos tomaron las tierras abandonadas y no tenían la motivación de los repatriados (Cf. Is 60,10; 61,5).

El conflicto se da con el grupo sacerdotal. Si bien los dos últimos grupos tratan de ayudar en el proyecto de reconstrucción del templo para celebrar sacrificios (según la versión griega) o para hacer oración (según la versión hebrea), su ayuda no es aceptada ni por el rey ni por los sacerdotes, creando fuertes tensiones sociales. Finalmente, hacia el 515 a.C., el templo fue reconstruido bajo Darío. Han pasado 90 años del exilio (Cf. Neh 1,1).

[2] Cf. Neh 1,1-5; 5,1-5.15.

06. Rebeca Cabrera 69:65 01/07/14 15:35 Página 45

Entre estos grupos hay diversidad de experiencias y cosmovisiones, siendo un desafío que se refleja en los escritos de la época, en los que el "pueblo de la tierra" toma un nuevo significado.

En un comienzo, la expresión se refería a toda la población libre que gozaba de plenos derechos civiles y ocupaba un territorio (Cf. Gen 23,7.12-13). Se aplicaba a Israel y a Judá antes del exilio, pero su uso se fue restringiendo a un grupo privilegiado: los propietarios de la tierra que tenían poder político (Cf. 2Cro 23).

En el pos-exilio aparece la expresión en Esdras y Nehemías, tanto en singular como en plural. En el primer caso se refiere a los habitantes de Samaria que fueron a Judá luego de la caída de Samaria bajo los asirios (722 a.C.). Este grupo se ofrece a ayudar en la reconstrucción, pero no fue bienvenida su ayuda (Cf. Esd 4,4-5).

Extranjero/a es una expresión que en hebreo es adjetivo verbal de la raíz *zur* = apartarse. Su significado más usual es "extranjero" en sentido étnico o político, es decir, no israelita, a veces con un matiz hostil (Cf. Is 1,7; Job 19,15) y opuesto a lo sacro (Cf. Lev 10,1).

El pos-exilio fue un tiempo difícil para el pueblo, en el que nacen grandes contribuciones teológicas institucionales, pero a su vez, surge un rico tributo en momentos en que la muerte está delante de la vida. Así nace la figura del "siervo", en la que todos y todas debemos encontrarnos.

Los problemas se agudizan porque los campesinos no devuelven las tierras, no pagan el diezmo, ni se pliegan a los sacrificios del Templo, pues siguen en la miseria. Es el momento en que hay revueltas en Egipto y se hace importante tener como aliada a Judea. Es curioso que el pueblo de Israel nunca fuera marinero; sólo se menciona en Tobías que estaba en Nínive. Empieza a designarse la pesca como actividad económica –siendo un trabajo impuro–, cuando ya no tienen tierra para sembrar, porque la tierra estaba en manos de propietarios y terratenientes.

Los que se quedaron en Babilonia no eran hijos del destierro; estaban allá porque así lo quisieron y en su mayoría se definían como cercanos al rey, con quien establecieron relaciones de alianza, por lo que no vivían una perspectiva profética, ni cuestionaban el poder en medio del cual vivían. Tenían recursos, pero no venían de la tierra (Nehemías fue copero del rey; Tobías era administrador del soberano; Mardoqueo y Daniel son funcionarios…). Lo curioso era que, por vez primera, estaban en el exilio y sentían que Dios estaba con ellos, a pesar de no tener la propiedad de la tierra. Vuelve para ellos con fuerza la visión del Dios Altísimo de los cielos, que mira desde arriba.

La gran obra de Esdras y Nehemías fue hacer que el pueblo viva alrededor del templo y de la ley. El grupo de Babilonia, con el apoyo del rey, elaboró un proyecto para preparar las cosas, lo cual está explícito en los capítulos agregados al libro de Ezequiel (40-48), en los que se resume los puntos económicos, sociales y políticos con los que tiene que vivir el pueblo en Judea, proyecto que se implanta con dificultades, pero que logra imponerse finalmente.

Esdras y Nehemías apuntan a una solución al conflicto de la tierra: "lo puro y lo impuro". Los esclavos, mujeres y niños, en el destierro, fueron presa de los soldados como botín de guerra; muchas se embarazaron, y sus hijos "bastardos" no eran ni judíos, ni extranjeros. Eran considerados impuros.

Quienes se quedaron en Palestina y se casaron con mujeres extranjeras eran despreciados y, por ende, ya no eran "el pueblo de la tierra", sino los "pueblos de la tierra", mezclados e impuros, a menos que se deshicieran de sus mujeres e hijos. De otro modo, no podían más que trabajarla. Por lo tanto, los campesinos no podían poseer la tierra, de la

06. Rebeca Cabrera 69:65 01/07/14 15:35 Página 46

que serán expropiados por el rey a favor de los verdaderos israelitas, crisoles de santidad y pureza. Son ellos quienes tienen derecho a la propiedad.

Lo más grave es que al ser ley real, es también ley de Dios. La ley del jubileo es de ese mismo período, así como el diezmo que se establece de manera sistemática en torno al centro: el Templo, el sábado, la Ley, la circuncisión, la pureza e impureza, el sacerdocio, el sacrificio…

Esdras, en las tierras de Judea, busca que la gente viva conforme a los intereses del rey y del grupo ligado al rey en la diáspora. Al centro de todo está la tierra y la necesidad de construir, para garantizar el tejido social del texto (Cf. Ez 40-49). Se valen de estos textos para asegurar que Dios no se quedó en Jerusalén al ser destruida, sino que acompañó a los exilados a Babilonia. A la vuelta, Dios sube a su gloria en carro y vuelve a Jerusalén, donde gobierna a través del Sumo Sacerdote.

El conflicto es resuelto de manera tal que los pobres de la tierra pierden la hegemonía, y los sacerdotes van a tener la nueva supremacía en Jerusalén. Judea pasará a ser gobernada de forma hierocrática, es decir por sacerdotes. La mayor autoridad será el Sumo Sacerdote que es sacralizado en este tipo de sociedad, porque representa a Dios, usa ropas especiales, hace gestos que sólo él puede hacer, como pasar por detrás del velo que separa el lugar santísimo, o usar el nombre de Yahvé... todo eso hace de él una figura totalmente única. ¡Casi como Dios mismo!

Con el Sumo Sacerdote, una asamblea más tarde llamada Sanedrín, reúne a los ancianos de la ciudad, casi todos sacerdotes. El pueblo queda dividido entre puros e impuros, propietarios y siervos; al centro de esta ciudad está el templo, ya no más el palacio del rey. Por largos siglos no va a haber más rey en Jerusalén. El templo es la médula. Por eso la ciudad va a ser llamada teocrática, es decir ¡gobernada por Dios! El templo es el palacio y hasta el almacén…

Nehemías lo va a decir claramente: "Los israelitas y los levitas llevan las ofrendas de trigo, vino y aceite a los almacenes; allí está el ajuar del santuario y viven los sacerdotes que están de servicio, los porteros, los cantores". El pueblo de la tierra tiene que sustentar toda la administración teocrática de Jerusalén. Y eso lo hace a través del diezmo y de otros tipos de ofrendas obligatorias que se pueden leer en Neh 10. El diezmo del trigo, del aceite, del vino. El 25% para el rey, más el 10% para el templo. El 35% del producto es mucho. De hecho, el diezmo no funcionó mucho. Si era necesario ir de casa en casa, quiere decir que la ofrenda no era muy espontánea.

¿Cómo se da la relación de expropiación? Por partida doble: una como tributo, el cual era pagado por el Sumo Sacerdote al emperador persa[3]. Pero, el Sumo Sacerdote no pagaba el tributo con su dinero, sino que lo recargaba a los que producían. Entonces, el pueblo de la tierra pagaba el tributo al Sumo Sacerdote, y el Sumo Sacerdote al emperador. El templo da identidad nacional, etnia judía que no depende sólo de la posesión de la tierra, porque a ella pertenecen también los judíos de la diáspora, por ejemplo de las comunidades de Babilonia, África y Asia Menor, con sus judaísmos particulares, pero todos pertenecientes a la gran familia judía.

Habrá tres tipos de pertenencia:

- Los que son judíos porque nacieron judíos.
- Los que nacieron no judíos (*goy*) y se hicieron judíos (prosélitos).

3 GALLAZZI S., *Curso sobre el Post-exilio dictado en* SOBICAIN, Caracas, 2010.

06. Rebeca Cabrera 69:65 01/07/14 15:35 Página 47

- Los que ni nacieron ni se hicieron judíos, pero eran simpatizantes y vivían en medio de ellos (temerosos de Dios).

Antes, los israelitas lo eran "por nacimiento y por pertenencia al pueblo escogido". Ahora, dentro de la nueva tendencia universalista del imperio, los judíos sólo pueden surgir y conservarse como tal, si concretizan su voluntad de ser judíos, optando por un modo de vida diferente en el plano religioso y social. Coincido con Javier Pikaza cuando afirma que: "en este contexto se suscita el problema de las relaciones con los otros pueblos y el de la pureza étnico-religiosa, que se expresa de un modo especial en la prohibición de matrimonios mixtos"[4].

4. Identidad de las mujeres extranjeras (Esdras 9-10)

En el libro de Esdras se describe su misión como encargado de los asuntos judíos para el gobierno persa. A tal efecto va a Jerusalén, donde se recapitula su actividad reformadora que tiene su culmen en los capítulos 9-10 con la prohibición y disolución de los matrimonios mixtos, en el marco de una asamblea litúrgica, sellada con una oración penitencial y con la renovación de la alianza por parte de la comunidad.

La cita de Esdras 9,10b-12: "hemos desobedecido los mandatos que nos impusiste por medio de tus siervos los profetas…", recoge elementos de la legislación mosaica (Cf. Lev 18,24-27) y contrasta con los versículos 13-14 donde se cita el pecado de los matrimonios mixtos, lo cual merece un castigo grande por parte de Dios; pero si existe un propósito de enmienda (v. 14), el perdón solicitado reafirma la misericordia divina (v. 15).

Esdras 10, en continuidad con lo anterior, ofrece la solución al problema planteado: expulsión de las esposas e hijos extranjeros, por contaminar al verdadero resto de Israel, a los judíos puros, a los de linaje santo (Cf. Esd 10,2-3.17.44). A lo largo del capítulo encontramos las maneras de implementar la orden de expulsión. Nada se dice, sin embargo, del destino de las mujeres e hijos expulsados, pues no es algo que le preocupe al autor. Tampoco se refleja la réplica, la respuesta o simplemente la negación de los sectores opuestos a la misma.

La consecuencia es muy dura para el pueblo llano, considerado como impuro, y son las mujeres quienes llevan la peor parte. Ya la vida no es la Palabra de Dios, sino sólo la Torá y el segundo Templo, visto como plenitud de la herencia davídica. Al no poder los sacerdotes controlar en ese contexto a la profecía presente en la memoria del mundo campesino, se van a transformar en el eje que domine progresivamente la sociedad judía, en base a la santidad y a la pureza, lo cual se va degradando hacia la Galilea de los gentiles donde termina la pureza y comienza la "impureza" que nace en ese contexto. Las consecuencias son graves porque se dan mecanismos de opresión como el control de la Palabra y el control del cuerpo (pureza vs impureza). En momentos en que el pueblo no quería pagar al templo, es necesario hacerle pagar y para ello nada mejor que hacerlos impuros y dependientes.

Así, toda casa debe asumir su impureza, que comienza con las mujeres, que menstrúan desde los doce años. No era posible escapar a dicho pecado. A la larga, lo que se busca es legitimar la pirámide social (Cf. Ez 44,19). Nace así la concepción de pecado, no como lo conocemos. Pecado es una situación, no una acción. Para el hebreo, es una situa-

[4] PIKAZA X., *Endogamia y expulsión de las mujeres*, op.cit. Archivado en Israel, mujer, amigos, la voz de los, Judaísmo… blogs.periodistadigital.com.

06. Rebeca Cabrera 69:65 01/07/14 15:35 Página 48

ción de impureza, de imperfección. Por ejemplo, un cadáver es impuro. Si se toca la impureza es comunicada a la persona, de modo que se necesita hacer un sacrificio en el templo por ese pecado, para volver a ser puro o pura, convirtiéndose así el Templo en recaudador del pueblo, que en su impureza no tenía acceso a él.

Como conclusión podemos decir que los ricos se creían escogidos de Dios y los pobres, extranjeros y tullidos eran los despreciados por Dios. Y es la mujer la más despreciada y excluida, ya que por el hecho de ser mujer era impura. El hombre lo era sólo cuando no cumplía la ley, pero en el caso femenino no se podía escapar del círculo cerrado que representaba la menstruación, el parto (40 días impura si paría varón, 80 días impura si era niña) y la vida sexual (Cf. Sir 22,3; 25,13; 42,13).

Todas las mujeres, cada mes sienten el peso de esta situación. Una mujer en el período de menstruación es impura (antes de esta época nadie había dicho eso). Todo lo que ella toca es impuro, la silla donde se sienta es impura, la cama donde duerme es impura. Las damas de la ciudad, que tenían esclavas domésticas, no tenían problemas, se quedaban encerradas en su habitación hasta que terminara el período. Pero, para la mamá que tiene que preparar la comida para la familia, que tiene que cuidar a los hijos, no sólo ella es impura, sino que se siente responsable de la impureza alrededor de todos los suyos.

Cuando la mujer que pierde sangre toca a Jesús, comete un crimen asombroso para la ley: ella, impura, a propósito hace impuro a un varón judío. Ella lo quería hacer a escondidas, y cuando Jesús se detiene y dice: "¿quién me tocó?", ella, echada en la tierra, tembló de miedo, porque hizo algo ilegal e inadmisible. Y Jesús le dice: "¿Fuiste tú quizá?" Y cuando Jesús le habla, dice que lo que ella hizo es fe. Y no sólo eso, porque cuando Jesús llega a la casa de Jairo, Él va a tocar el cadáver de la niña y le dice: "levántate". Así como hizo la mujer, Él tampoco respeta la ley y va a tocar un cadáver, lo que está prohibido por la ley. Es interesante la afirmación de Marcos: la niña tenía doce años, edad en que la mujer se vuelve impura, y Jesús no ordenó que llevaran trigo al Templo, sino que le diesen de comer (Cf. Mc 6,24-43).

¿Qué decir de las mujeres extranjeras?

En los textos de Esdras y Nehemías no hay réplica de las mujeres extranjeras, Sin embargo, ellas dejan oír su voz en medio de otras propuestas teológicas. Sus clamores, desde una situación de exclusión, ofrecen nuevas alternativas. La impotencia que han experimentado frente a la cultura machista les lleva a descubrir, en medio de sus sufrimientos, la lógica de Dios, que actúa ofreciendo esperanza al débil.

Mientras el Segundo Templo margina a la mujer, a quien considera impura *per se*, inferior, mala y peligrosa, la respuesta contestataria de algunos textos en boca de mujer, las presenta orgullosas de ser mujeres, hermosas, asumiendo su cuerpo como bueno y seductor, fieles al Dios de Israel; se sienten amadas por Él, quien las escucha y la libera.

Desde lo económico, mientras se generaliza el mercantilismo y el latifundio esclavista, siendo la mujer sólo útil como madre y esposa, por su capacidad reproductiva, algunos textos las presentan fuertes, sin hijos, decididas a ser instrumentos de salvación para los suyos.

Hay algunos textos bíblicos que destacan la presencia de mujeres extranjeras cuya identidad se va forjando en el crisol del sufrimiento. Una dificultad notable en las reformas de Esdras y Nehemías fue la indagación por una "identidad propia" en el plano religioso y social, con la presencia de una población formada por individuos con una tipificación propia, preparados para delimitar su área social. En ese contexto, cuando parece

06. Rebeca Cabrera 69:65 01/07/14 15:35 Página 49

que todo se ha perdido, puede surgir el nuevo judaísmo. X. Pikaza[5] ilumina esta realidad. Conforme a la visión del judaísmo rabínico (a partir del siglo II d.C.) se viene diciendo que la identidad étnica de la madre es la que permite definir el carácter judío del hijo/a. Según esto, judíos son aquellos que nacen de madre judía. En esa línea se sitúa la ley de Esdras y Nehemías. Ese principio matrilineal no está al servicio de la mujer, sino para defender a los hombres, esto es para evitar que ellos se contaminen, casándose con mujeres impuras y que tengan, por lo tanto, hijos impuros.

Lo que esta ley pretende es conservar la pureza del linaje y la herencia, pero es un problema económico y social porque muchos judíos en el exilio, para mejorar su situación, se casaron con mujeres pudientes, flexibilizando las tradiciones judías, aunque sin abandonarlas. A estos grupos dirigen su ataque Esdras y Nehemías a fin de preservar la "pureza".

Pero es también un problema moral, porque la orden de expulsar a las mujeres extranjeras, como establece Dt 24,1, a través del repudio es abiertamente injusta e inmoral, situando una solución en el ámbito de la decisión masculina. Es notoria la réplica sin éxito de la profetisa Noadías (Cf. Neh 6,14), quien puso una vez más en evidencia que para el judaísmo fue más importante preservar su identidad que su apertura mesiánica.

Todo esto trae consecuencias: "los pensamientos se diferenciarán, los grupos se multiplicarán, diversas propuestas y teologías antagónicas terminarán en conflicto entre sí"[6]. Entre estas contra-propuestas podemos mencionar varios textos y personajes.

En el Segundo Isaías se anuncia el nuevo éxodo del pueblo escogido, pero lejos de ser un nuevo comienzo, el desánimo y las desintegraciones se propagaron por doquier. Sentimientos que comparte el Tercer Isaías cuando afirma la incompatibilidad entre la alianza y la existencia de divisiones. Pero, ¿divisiones entre quiénes?

En el caso de una mujer judía que se casaba con un no-judío, sus hijos pertenecían a la familia del marido, de manera que no constituían un riesgo de contaminación para el judaísmo. Pero las mujeres esclavas, venidas del destierro, y sus hijos no eran considerados judíos ni parte del pueblo, de tal forma que nos enfrentamos a una parte importante de la población constituida por mujeres e hijos que son despreciados por su condición.

Al leer los textos de Isaías notamos que se va forjando una nueva identidad a partir de lo femenino, donde necesariamente el particularismo judío se amplía, universalizándose al incluir a los excluidos de la Alianza. Esto lo apreciamos al ver la humillación y sufrimiento de los esclavos, esclavas y sus hijos (Cf. Is 40,27; 41,8.14; 53,2-8). Al apreciar el clamor de la madre abandonada por sus hijos (Cf. Is 51,18), del hijo arrebatado a sus madres (Cf. Is 49,20), de las mujeres estériles, repudiadas, vejadas, las madres sin marido (Cf. Is 54,14). Al mirar toda la gente oprimida que tropiezan, tienen sed y desmayan en las calles (Cf. Is 40,29-30; 41,17; 51,20).

Personas que no dicen relación con el grupo del rey Joaquín y su corte en Babilonia (Cf. 2Re 25,27-30). Y, sin embargo, es de estos grupos que surge la buena nueva en una palabra de esperanza, consuelo, inclusión y anuncio de liberación. No en vano "toda carne de una sola vez la verá" (Is 40,5). Son las madres las que afirman que Dios es también Dios de las madres solteras y de sus hijos bastardos, de los excluidos, expulsados y oprimidos (Cf. Is 45,9-11).

---

5 PIKAZA X., Ibíd., op.cit.

6 GALAZZI S., "Por medio de él. El designio de Dios ha de triunfar". En *Ribla 21, op.cit. p. 14.*

06. Rebeca Cabrera 69:65 01/07/14 15:35 Página 50

Es un Dios grande, que invita a volver a casa de todos sus hijos, sin distingos; un Dios al que se le conmueve las entrañas por el dolor de los suyos. En hebreo, la palabra que describe las entrañas es *ra'hamim,* que expresa el apego instintivo de un ser a otro, sentimiento que tiene su origen en el seno materno o *rehem* (Cf. 1Re 3,26), que se traduce por cariño, ternura y acto de compasión, con ocasión a una situación trágica (Cf. Sal 106,45). Es la acepción que encontramos en el profeta Isaías (40,11; 43,1-7; 45,21-24; 46,3-4; 49,15).

En Is 56,1-3, se muestra que es del eunuco y del hijo del extranjero y de su madre que nace una reflexión teológica cardinal en esta etapa, con una consecuencia importante: cambia el tamaño de Dios y la identidad femenina. La única condición de pertenencia es observar el sábado y practicar la justicia. Hasta entonces era un Dios étnico, el del pueblo de Israel; ahora es el Dios de las naciones y asume la dimensión del útero violado de sus mujeres, con un resultado: la concepción de un monoteísmo en el sentido más profundo, y brota de estas mujeres, por la certeza que se revela de la experiencia vivida. Ya saben que sus hijos no serán más bastardos, porque tienen un padre genuino y poderoso (Cf. Is 43,6; 44,5; 48,19; 49,20-21). La mujer violentada se sentirá como novia camino al altar (Cf. Is 49,18), porque sabe que su amado la quiere de verdad (Cf. Is 54,10).

Si nos fijamos con atención en el 2 y 3 Isaías, no hay un personaje profético como en I Isaías, porque acá no hay intermediarios; se trata de Dios y del pueblo, juntos como protagonistas, sin intermediarios, sin sacerdotes, reyes, templo ni profetas. "Yo te tomo de la mano, tú eres mi hijo…" (Is 42,22; 43,14). En el texto encontramos un proyecto redentor de un Dios que es Santo, Creador, Goel, Salvador, Rey… e implica una elección, la del siervo, no por derecho sino por deber. Este pueblo siervo le pertenece a Dios por elección, y llamado porque han sido rescatados por Él. Son amados, multiétnicos y no importa si tienen defectos o son sordos o ciegos, lo importante es que sean testigos, se abran a la fraternidad y lo reconozcan como el Santo.

Detengámonos en Is 54,4: "no temas, no quedarás en ridículo, no serás ofendida ni avergonzada; olvidarás la vergüenza de no tener marido, dejarás de recordar la humillación de ser viuda". Acá la simbología matrimonial aplicada a las relaciones entre Dios e Israel, asevera que el amor y la fecundidad de la vida son más fuertes que la muerte y la esterilidad de otrora.

Lo grande es que "en la medida que los excluidos toman conciencia del nuevo rostro de Dios se llegan a conocer mejor a sí mismos, aclarando su identidad como esclavos de Yahvé escogidos para realizar el derecho y la justicia sobre la tierra"[7] (Cf. Is 53,2-8), superando todo esquema de sacrificios y ofrendas en relación con el templo (Cf. Is 44,28).

En Is 66,7-14 nos encontrarnos con una constante: un proyecto de reconstrucción física de la ciudad, y moral-espiritual, por parte del pueblo a partir de los abandonados y los caídos, especialmente las mujeres. En dicho proyecto, el siervo es como un niño frágil en manos de su madre, es el recién nacido, el consolado (Cf. Is 66, 14), y debe esperar el momento del parto para dar a luz; ese parto es proceso que debe completarse, de allí que no se pueda oponer la luz a las tinieblas antes de tiempo. Esta es una lección con perspectiva histórica que se actualiza en el presente, en proyectos de liberación contra todo tipo de opresión.

Otro ejemplo lo encontramos en **Rut**. Es una historia de amor novelada, pero no entre un hombre y una mujer, sino entre dos mujeres que ofrecen un testimonio de fidelidad conmovedor: "No insistas en que me separe de ti. Donde tú vayas yo iré, donde tú vivas,

---

7 Ibíd., pp. 29-30.

06. Rebeca Cabrera 69:65 01/07/14 15:35 Página 51

viviré. Tu pueblo es mi pueblo y tu Dios es mi Dios. Donde tú mueras, moriré y allí me enterrarán. Juro hoy solemnemente ante Dios que sólo la muerte nos podrá separar" (Rut 1,16-17).

Probablemente de autor desconocido, seguramente un judío que escoge como protagonista a una mujer extranjera, con identidad propia y que voluntariamente decide formar parte del pueblo escogido, en un momento en que las extranjeras son mal vistas. Un pueblo con muchas ganas de organizarse de nuevo como pueblo de Dios, pero que no tuvo éxito. Los problemas eran muchos: falta de tierra, siendo que la mayor parte del pueblo vivía de la tierra, y ya no tenía ni tierra ni medios para defenderla. Y el que la tiene, se ve obligado a venderla o abandonarla, empujado por los impuestos, el hambre y la ruptura de la familia, que ya no es fuente de fraternidad.

Este libro da una respuesta alternativa que entra en confrontación con los puritanos proyectos de restauración vigentes[8]. Los proyectos de Zorobabel y Josué (Cf. Esd 3,1-13; 4,1-23) asumían que el sufrimiento del pueblo era castigo de Dios y trataron de reconstruir su identidad en torno al culto y el altar. El proyecto de Esdras proponía expulsar a las mujeres extranjeras y a los hijos nacidos de ellas (Cf. Esd 10,3-11), con una mayor observancia de la Ley de Dios (Neh 8,1-13) y de la pureza de raza (Cf. Esd 9,2). Nehemías, por su parte, trató de reconstruir al pueblo en torno a la observancia del año jubilar (Cf. Neh 2,11-3,38; 5,7-16; 7,4-72).

Este es el contexto de la familia de Rut y Noemí: sin comida, tierra, ni futuro, obligadas a vivir fuera de casa, sin el apoyo de los parientes. Es un libro que no dice nada del rey ni de los sacerdotes, del templo ni del altar, de Jerusalén ni de los sacrificios… Su centro es precisamente una extranjera, y se llega a pedir que sea como Raquel o Lía, las dos madres que están al comienzo del pueblo de Dios. Y la historia salvífica, abierta a la universalidad, le da un sitial de honor: ser la bisabuela de David y entrar en la genealogía de Jesús.

No olvidemos a la **sulamita** del Cantar que nos muestra otra cara del amor. Al jardín del Génesis se contrapone el jardín del Cantar, un jardín erótico, en el que se celebra el gozo y la pasión entre los amantes.

Siguiendo a Orlov[9], el jardín del Edén se ha propuesto como modelo de sexualidad normativa, lo cual podría entenderse como mayoritario y muchos lo asumen como un proyecto que establece los principios fundamentales de moralidad. Sin embargo, ellos estaban desnudos y no se avergonzaban (Cf. Gen 2,25), eran vegetarianos (Cf. Gen 1,29-30), respetaban el sábado (Cf. Gen 2,3) y obedecían un mandato de reproducción (Cf. Gen 1,28).

En cambio el jardín del Cantar muestra a dos amantes que no esconden sus sentimientos e introducen abiertamente el erotismo en la espiritualidad, de tal manera que asumen la sexualidad y el erotismo como regalos de Dios al ser humano, como espacios para disfrutar del amor y la caricia, cuestionando a una sociedad agresiva con la mujer, que ignora el amor verdadero. Y es una mujer extranjera y negra: la sulamita, quien alza la voz y cuya identidad se expresa con un acento al amor, la corporeidad, la naturaleza y el goce de vivir, en claro desafío a los sectores personificados por la figura de Salomón, su harén y sus riquezas.

Es la superación de la imagen femenina: sierva de la monarquía, infiel de los profetas, viuda del exilio, encerrada como ama de casa para la literatura sapiencial. Es la puer-

---

8 MESTERS C., *Como leer el libro de Rut: pan, familia, tierra.* pp. 18-20.
9 ORLOV L.,

06. Rebeca Cabrera 69:65 01/07/14 15:35 Página 52

ta de entrada a un cambio de paradigma femenino: la sexualidad y la sensualidad al servicio del amor.

A lo largo de sus páginas vamos reconociendo un texto bíblico que coloca a la mujer en una situación de privilegio, como lo hacen pocos textos de la Escritura. Este cántico de amor, pasión, deseo, erotismo y sensualidad la describen en forma positiva y respetuosa, dando un paso adelante; no es un objeto, sino que, en boca de mujer, va presentando ese amor desmedido y total entre Dios y la humanidad. Dios se viste de mujer para mostrar un amor gratuito y benévolo que nos lleva a imitarle en el amor que compartimos con el prójimo, en especial con los desnudos, los hambrientos y sin techo, los presos y enfermos, los olvidados y excluidos de nuestro mundo.

Otra mujer extranjera es **Vasti**. La encontramos en el primer capítulo del libro de Ester. El relato está enmarcado en medio de banquetes suntuosos (180 días de derroche), donde abunda la ostentación de poder, el control del pueblo y la separación entre las mujeres y hombres. A estos banquetes sólo asisten los nobles, gobernadores y militares. Luego se invita al pueblo a un banquete de 7 días que el rey ofrece para mantenerlo en sumisión; una semana que esconde el resto del año de opresión.

Veamos la llave de lectura del texto: "Vasti, la reina, no quiso ir" (Est 1,11). Una reina que supo decir "no" en un momento en que la palabra femenina no contaba. Con ella comienza la subversión del poder. El rey monta en cólera al ser violada su autoridad. Y no sólo eso, cree que ello va a perjudicar a todos los hombres cuya autoridad en el hogar podría ser cuestionada.

Vasti es castigada y se proclama un decreto real por el que todas las mujeres del imperio "deberán honrar a sus maridos" (Est 1,20). De este modo se restablecería el orden: rey que domina la élite, élite que domina al pueblo, hombres que dominan a las mujeres… Pero el texto muestra otra cara, el peligro de la rebelión desde abajo, partiendo de la casa y de la familia; una identidad propia que la Biblia anuncia minando desde la raíz la estructura patriarcal de la familia.

Es una visión que vamos a observar en esta época, tanto en mujeres judías como extranjeras. Cuando estos textos ven la luz es también el momento en que se da el encuentro con el mundo griego que viene arrasando por las orillas del mar y que progresivamente irán ocupando las orillas del mar Mediterráneo, en las márgenes del imperio persa, formando pequeñas comunidades, incluso en Palestina, de las que podrán contarse unas 72.

El helenismo introduce el dualismo que divide al ser humano en cuerpo y espíritu. La tradición judía, por el contrario, estaba libre del dualismo y consideraba al ser humano como una unidad, pero esta tradición, por su parte, estaba marcada por un dualismo patriarcal que presumía la supremacía del varón sobre la mujer.

El mundo griego nace con una nueva manera de producir riqueza. Los griegos, a diferencia de los persas, no tienen almacenes y en cada colonia el "emporio griego" sustituye al almacén, siendo la riqueza puesta a circular a través de la comercialización. Los productos pasan a ser mercancía de mercado, entendido como conjunto de emporio, y su unión forma la koiné (globalización). El problema es que el hambre del mercado nunca se sacia y nace con ello el latifundio esclavista porque es necesario producir más cada vez. El campesinado tributarista ya no funciona, por lo que cambia la situación social. Ahora, el esclavo es mercancía y se le pone a trabajar en una tierra que no es suya.

¿Y qué es lo común? Lo koiné, lo universal. Pero Dios no es para ellos un elemento universal, sino étnico; esa búsqueda lleva a encontrar al "ser humano" y se busca explicar los conflictos y la superación de los mismos.

06. Rebeca Cabrera 69:65 01/07/14 15:35 Página 53

La filosofía griega es antropocéntrica, con la unión de dos elementos antagónicos: cuerpo y alma. Pero hay diferencias que causan conflicto, como la inteligencia, memoria y voluntad que chocan con los instintos del cuerpo, y en este choque se da otro choque: espiritualidad versus materia. Dios existe, pero no sirve para resolver los trances humanos, los cuales se solucionan cuando el superior gobierna. Y, ¿quién es el superior? Espíritu sobre materia, griego sobre bárbaro, amo sobre esclavo, hombre sobre mujer…

Visión que es asumida por el mundo judío (Eclo 25: "la mejor de las mujeres es peor que el peor de los varones"), donde las mujeres ocuparán un lugar particular en todo ese etnos alrededor del libro y del templo. "La mujer es más amarga que la muerte" (Eclo 33,20). Ya decía Aristóteles que las mujeres no teníamos alma.

Esta ideología dominante, que legitima el sistema templar, el sistema sacerdotal de dominación, hace de la mujer la mayor víctima en lo económico, político y personal, y eso crea resistencia. La resistencia, la ideología subalterna, la contra ideología, la van a producir las mujeres. Las mujeres no se quedaron calladas. Si se hubiesen quedado calladas no hubiese hecho falta que les dijeran que se callaran. Es porque hablaban. Y eso es grande.

En ese momento, la firmeza viene de las mujeres. El profeta se calló porque el templo le cerró la boca con el libro. Ahora, cuando el pueblo de la tierra está oprimido, quien conserva la memoria del verdadero Dios, quien conserva la memoria de Yahvé, quien tiene el coraje de decir quién es el Dios verdadero, es la mujer que proclama su verdadera identidad defendiendo la vida. Y aparecen en la Biblia cinco mujeres notables: Ester, Rut, Judit, Susana y la Sulamita, la mujer del Cantar de los Cantares. ¿Cuáles son las características de estas mujeres, que se convierten en el símbolo de la resistencia al templo?

En ese momento en que el templo llama a la mujer impura, se dice, se repite y se insiste que estas mujeres son muy lindas. La Sulamita tiene un libro entero para decir cuán linda es. Ester se dice que es la muchacha más linda de todo el imperio persa. Rut se bañó, se perfumó, se puso linda para seducir a Boaz. Judit es hermosísima, en el capítulo 10, cinco veces se insiste en que era de una belleza increíble. Susana era tan asombrosamente linda que dejaba locos de deseos a los viejos corruptos. ¿Por qué se insiste tantas veces sobre la belleza del cuerpo de la mujer? Porque es a partir del cuerpo de mujer que nace un nuevo modo de pensar y sentir.

Ahora, la riqueza contestataria a todas estas premisas viene de la reflexión femenina, de cuya muestra tenemos el 2Isaías que es la teología de las madres, constituyendo una profecía que se consolida en forma diferente, con poesía, teatro, novelas, cuentos. Es una teología que se da en cuerpo de mujer, en el mismo momento en que el templo oprime a la mujer.

Acá, tener cuerpo de mujer es seducir, es amar, es usar todos los dones como elementos de salvación. Y se trata de mujeres que no tienen hijos como la Sulamita, Judit, Ester o Susana, cuyo papel en el mundo judío no es por ser madres, sino por ser ellas mismas.

Esa es la novedad de la mujer en el pos-exilio. Recordemos que la Biblia es toda Palabra de Dios, pero no todo es voluntad de Dios. Prueba de ello la encontramos en el libro del Eclesiástico 25,24: "Por culpa de la mujer entró el pecado en este mundo, por culpa de la mujer todos nosotros morimos". Es la mayor mentira, porque la verdad es que no hay nadie que haya nacido sin mujer. Ni Jesús. De un plumazo es borrada la responsabilidad de Adán.

06. Rebeca Cabrera 69:65 01/07/14 15:35 Página 54

5. Y hoy, ¿cuál es la identidad de la mujer latinoamericana?

En los últimos años las mujeres vamos generando, a través de la lucha por los derechos humanos un proceso de cambio profundo en las relaciones patriarcales, hacia un intercambio recíproco entre mujeres y varones. Y en la Iglesia vamos desarrollando un pensamiento teológico, bíblico y pastoral desde el enfoque de género que se va traduciendo en cambios de mentalidad en los moldes sociales y eclesiales dentro de las comunidades cristianas.

Como afirmó el Papa Paulo VI en su encíclica Ecclesiam Suam: "¡La Iglesia está viva hoy más que nunca! Pero, considerándolo bien, parece que todo está todavía por hacerse; el trabajo comienza hoy y no acaba nunca. Es esta la ley de nuestra peregrinación sobre la tierra y en el tiempo"[10]. Para ello debemos asumir nuestro protagonismo y demostrar que somos y queremos ser parte de una Iglesia que asume sus desafíos.

El documento de Puebla rescata la idea de que la mujer, con sus aptitudes propias, debe contribuir eficazmente a la misión de la Iglesia, participando en organismos de planificación y coordinación pastoral. La posibilidad de confiar a las mujeres ministerios no ordenados le abrirá nuevos caminos de participación en la vida y misión de la Iglesia[11]. Siendo la promoción de la mujer un auténtico signo de los tiempos, que favorece la concepción bíblica del señorío del hombre, creado "varón y mujer"[12], llamados por su bautismo a profesar un destino profético común.

La regulación en el ejercicio de esta función profética corresponde a todos, no sólo a la autoridad en la Iglesia, la cual debe cuidar de no sofocar al Espíritu, sino probarlo todo y retener lo bueno. No olvidemos que la Iglesia, en muchos momentos se alió con el poder vigente y muchos representantes del cristianismo y "mediante el abuso del poder político, han cargado sobre si una pesada hipoteca"[13], que es gravamen sobre la corriente profética en la Iglesia acallada, en especial la femenina, que tradicionalmente ocupó lugar como feligresía y apoyo, conducida y normada por la contraparte masculina que llevó las riendas, al igual que en el pos-exilio.

De allí que la labor cristiana implique estar presentes en la queja, la denuncia, la protesta y las acciones concretas para eliminar la enajenación erótica y la sexualidad cosificada a la que somos sometidas las mujeres por la sociedad. Es trabajar duramente porque todos y todas, hombres y mujeres, seamos sujetos de nuestra propia historia. Para ello necesitamos apropiarnos de nuestros propios cuerpos, de nuestras vidas y del mundo en el que vivimos, y dejarnos iluminar por el Espíritu para que reine la equidad con justicia y el reparto igualitario de responsabilidades, sin exclusiones, racismos ni xenofobias.

Hacen falta profetas y profetisas hoy, que anuncien una nueva experiencia que se funda en la gracia y en la verdad, en la Palabra de Dios siempre vigente, que sean capaces de dejar de lado los ídolos de nuestro tiempo: poder, dinero, prestigio, fisicoculturismo. Pero, sobre todo, dejar de lado la religión del mercado y la ética del mercado neoliberal, "cuyo banquete es maravilloso, pero son pocos los invitados"[14]. De no caminar por esta senda, el poder patriarcal se agravará y se ampliará la brecha entre hombres y mujeres, ricos y pobres, desarrollados y subdesarrollados, nacionales y extranjeros, blancos y negros. Aumentará la feminización de la pobreza y la marginación, pero también aumen-

10 PAULO VI, *ES, 110.*
11 DP 845.
12 Cf. DP 847-848.
13 FIGL J., "Lo divino en una sociedad atea" En *Concilium 258,* p. 337.
14 RICHARD P., "El Dios de la vida y el resurgimiento de la religión" p. 348.

06. Rebeca Cabrera 69:65 01/07/14 15:36 Página 55

tarán los conflictos entre los seres humanos y, el neoliberalismo agudizará el machismo y la violencia.

Actualmente, en nuestra sociedad, no sólo hay pobres, también hay "excluidos", los cuales ni siquiera entran en la lógica del sistema, grupo donde, por su misma condición, prima la violencia, la segregación familiar y social y la muerte. Mas el pobre ha sido visto culturalmente en algunas sociedades como el resultado de la incapacidad de acceder al desarrollo, superable con más laboriosidad y capacitación técnica. Se tiende a cerrar los ojos ante estructuras de poder que causan opresión y acarrean la riqueza de pocos y la pobreza de las grandes mayorías. Esto en América Latina es un problema de gran magnitud, porque crea violencia del pobre contra el pobre, del adulto contra el niño, del hombre sobre la mujer, de un grupo étnico sobre otro, en un continente mayoritariamente cristiano. Como afirma E. Frades[15]:

> ¿Qué hacemos para reducir las muertes estúpidas o injustas: muertes precoces por falta de medios para cuidar la salud; muertes de niños inocentes e indefensos, muertes causadas por la violencia, odios raciales, agresiones de todo tipo; muertes injustas, debido a que grupos reducidos de personas tienen el control de los bienes y a los demás les toca contentarse con las migajas del banquete?

En la época pos-exílica, cuando se redactan los Libros del Primer Testamento, se habla de una espiritualidad que pone la esperanza de los pobres en Dios. El mensaje profético genera una dialéctica de bendiciones y maldiciones, exhortaciones y críticas al pueblo, a sus autoridades y al mismo culto sacerdotal. La relación con Dios no puede darse al margen de las condiciones de vida de los pobres y de las situaciones de injusticia en la sociedad israelita, donde el ser extranjero se consideró un delito.

Las mujeres, doblemente marginadas por pobres y por su sexo, se vuelcan en defensa de la vida y a no aceptar esquemas de dominación. Es la resistencia que va produciendo contra-ideología; lucha que mezcla la alegría, la fiesta y el placer con el encanto de ser mujer. Es la María de todos los tiempos, que ríe cuando debe llorar, porque sabe mezclar el dolor y la alegría[16].

Los seres humanos no se reconciliarán, sino se sienten ellos mismos capaces de parir vida y ser garantes por la vida. Esto significa ponerse como iguales y diferentes en los otros cuerpos, en los cuerpos de la otra mitad de la humanidad, sin exclusiones e intentar en cercanía y simpatía abrazar la causa de la dignidad de todos los seres humanos, hombres y mujeres como su propia fuente. Es una invitación a dejar de lado el poderío masculino patriarcalista que sobrevalora la virilidad y sus capacidades.

No se trata sólo de un problema de identidad femenina. La violencia de género nos hace mirar sus múltiples facetas: relaciones entre hombres y mujeres, pero también entre hombres y mujeres entre sí. Nos ayuda a percibir las relaciones sociales entre los sexos, grupos sociales, raciales y hasta confesiones religiosas. Hoy se busca desenmascarar la construcción social hecha por los poderes de turno, llámese familia, sociedad, gobierno o iglesia, que han perpetuado discriminaciones por siglos. Se debe deslegitimar la violencia masculina y desarrollar experiencias que enfrenten cualquier tipo de opresión, injusticia, antidemocracia, pobreza e ignominia en el mundo. Sólo así puede salir al paso como

---

15 FRADES E., "¿No valdrá el hombre más que ésta su vida? (Una lectura del libro de Qohélet)", En Iter *26*, p. 156.
16 RIZZANTE Galazzi A., -GALLAZZI S., *Mujer: fe en la vida*, p. 37.

06. Rebeca Cabrera 69:65 01/07/14 15:36 Página 56

futuro prometedor y esperanzador ante el caos[17], que no ofrece garantías humanas de convivencia.

El ser humano no es tal, más que con el ser humano, y no llegará a entablar la relación yo-tú, más que a condición de morir con Cristo al propio egoísmo[18]. Para ello, como acota Richard, "es necesario vivir la religión ligada al cuerpo, a la danza, a la música, a la comida, a la sexualidad; es comunitaria y cósmica, con una fuerte impregnación ecológica y una decisiva participación de la mujer"[19].

Nos recuerda el profeta Jeremías[20], proponiéndonos una nueva alianza: "Pregunten y averigüen: ¿Acaso dan a luz los varones? ¿Qué veo? Todos los varones como parturientas. Las manos en las caderas, los rostros desfigurados y pálidos"[21]. De este texto tan fascinante se intuye que las manos en las caderas son de desaliento por el asombro ante la violencia.

Una verdadera identidad femenina, debe anunciar la era en que los hombres y las mujeres dejen de ser esclavos de su poder, de sus ideas y de sus pasiones de dominación. Y denunciar a aquellos que usan la Biblia para dominar cuerpos y culturas y continúan usando su sexo o su fuerza como arma contra los cuerpos de mujeres y niñas, huérfanos, viudas y pequeños. Debemos apostar por el día en que los seres humanos atestiguarán que desde su mando podrán dar a luz esperanza, y entonces "aquel día –oráculo del Señor Todopoderoso– romperé el yugo de tu cuello y haré saltar las correas; ya no servirán a extranjeros"[22].

Las mujeres dejarán de ser colonizadas por los hombres y pregonarán un Dios con rostro femenino, que no pretende una sexualización de Dios, sino recordar que al lado de las numerosas imágenes de Dios marcadas por la masculinidad, en la Biblia podemos encontrar muchas otras como imagen femenina, como la ruah[23]. Una nueva alianza será tal vez posible, alianza surgida a partir de los "vasos de barro", una alianza de respeto mutuo y belleza dentro de la inmensa fragilidad de la vida, de la VIDA que nos creó mujeres y hombres[24].

La cultura actual nos urge a dar cuenta de la coherencia de nuestra vida cristiana en el contexto de nuestra fe. Hoy como ayer, estamos ante un desafío: el testimonio y el discurso profético se ven confrontados con una diversidad infinita de culturas en mutación. El cristianismo, demasiado tiempo instalado en la seguridad de ser un discurso universalmente válido y único, despierta asombrado con la constatación de su nueva marginalidad, lo que lo obliga a volver a la radicalidad del testimonio bíblico que muestra un Dios pro-

---

17 Sin embargo, la literatura bíblica nos ofrece un dibujo distinto del caos. No es una situación de bonanza y de seguridad, ciertamente, porque hace referencia a carencia de orden, de orientación y sentido. Y va acompañada de sufrimiento, humillación, desencanto o de impotencia humana. Pero lo peculiar del caos bíblico es que, pese a esta sensación de desencanto e impotencia, puede convertirse en ocasión de creación o re-creación, de un nuevo orden de cosas Pero, lo peculiar del caos bíblico es que (…) es una oportunidad de gracia y un momento propicio para renovar la esperanza. MARTINEZ F., "El Espíritu Santo como origen e impulso de la esperanza cristiana". En Revista *Iter 1,* p. 69.

18 MARÍN HEREDIA F., *La Biblia, palabra profética.* p. 189.

19 RICHARD P., op. cit. p. 345.

20 Texto Biblia de Nuestro Pueblo.

21 Cf. Jer 30,6. Tomado de la BNP

22 Cf. Jer 30,8.

23 Si recordamos que los escritos del Antiguo Testamento se compusieron durante un período de unos mil años, nos asombraremos de que a lo sumo en una docena de pasajes se hable de Dios como padre (…). Tratándose de una sociedad patriarcal es sorprendente que no se haga más hincapié en la autoridad paterna. SCHUNGEL-STRAUMANN H., "El rostro materno de Dios". En *Concilium 258,* p. 127.

24 GEBARA I., *Mujeres ¿un tema?, ¿un desafío?, ¿la otra mitad de la humanidad?* Aparecida 2007.

06. Rebeca Cabrera 69:65 01/07/14 15:36 Página 57

fundamente humano. Pero no hemos sabido armónicamente constituirnos como un solo pueblo. Como afirma Pompeia:

> En este contexto, la lectura bíblica en medio de los pobres continúa con dos tendencias: una más carismática y contemplativa, pero a veces fundamentalista y pragmática, respondiendo a cuestiones íntimas o individuales, que se orienta mucho a la lectura de los Salmos, y otra más profética, volcada con preocupación hacia la justicia social, pasando por textos seleccionados, más ligados al Dios liberador, para luego abordar textos enteros. Todo esto está vinculado al método de lectura popular de la Biblia[25].

De aquí nacen las distintas relecturas desde las razas, etnias, culturas, sexos o clases sociales. Tratar de convocar a todos y todas a potenciar lo que nos une por encima de las diferencias es profético y es en la Sagrada Escritura donde encontramos un patrimonio de valores que se enraízan en nuestras culturas y que nos pueden llevar a sustentar un camino sólido como pueblos y como individuos.

Esto es particularmente importante en este momento histórico, dada la xenofobia que se ha desatado a nivel mundial, en la que muchos sienten –al igual que el pueblo judío, amenazada su identidad en favor de una nueva globalización social, religiosa y cultural. Hoy no se trata tanto de expulsar como de silenciar, especialmente a las mujeres que siguen clamando por su liberación de la ley, de la letra, de la violencia, de la "no vida".

América Latina también mana leche y miel (Ex 3,8). Jesús de Nazaret nos sigue invitando a construir el Reino. Él es presentado en los evangelios como "el Profeta" (Cf. Mt 21,11; Lc 7,16). En la memoria del pueblo latinoamericano tiene un lugar particular el relato de la vida de aquel hombre que hace ya dos mil años murió para generar la esperanza de un pueblo. Cuando los cristianos se reúnen en nuestros barrios en torno al recuerdo de Jesús (Cf. Lc 24,19), la presencia femenina es protagónica, al igual que en las comunidades bíblicas.

Enlazar los quinientos años del pos-exilio con los quinientos años de nuestra América en el contexto actual, nos permite entender que la orientación global de esta época, la palabra inspirada de las mujeres y su sentido profético de anuncio futuro en el ámbito de universalidad, hace que no pueda determinarse unívocamente la concreción histórica de la identidad femenina. Varios puntos comunes podemos destacar:

- *Consolidación del judaísmo:* que se veía amenazado por la baalización. Muestra al pueblo el riesgo de desaparecer, a menos de reactivar el compromiso religioso inherente a la alianza sinaítica. Un compromiso que es personal y a la vez colectivo, un encargo que no puede llevar a rehuir responsabilidades, buscando culpables en el extranjero, en el vecino, en quien nos adversa políticamente o simplemente en el que no nos agrada. Hoy vivimos la baalización de nuestra fe, porque seguimos excluyendo y tenemos ídolos de barro: dinero, poder, hedonismo, medios de comunicación, partidos políticos. Seguimos buscando un Dios que fertilice nuestra vida, pero somos estériles.
- *Más allá del sacralismo:* los valores religiosos inciden en la dinámica existencial del pueblo, la cual nace en el hogar a fin de que todos sus miembros lo entronicen en sus vidas. ¿Cómo no entender la dinámica de Dios-Madre, cuando en la mayor parte de los hogares venezolanos la identidad femenina, representada en la figura materna, es la que está siempre presente y está excluida la figura paterna?

25 POMPEIA Cavalcante T. "A leitura popular da Biblia e a V Conferencia do CELAM". p. 97.

06. Rebeca Cabrera 69:65 01/07/14 15:36 Página 58

- *Mundo sin diferencias:* Seguimos reconstruyendo nuestro mundo al igual que el pueblo judío del pos-exilio, lo cual nos interpela sobre la necesidad de combatir en nuestro mundo el mito de la transparencia total de todos los miembros de la sociedad, olvidando que las comunidades no son un mundo indiferenciado. Cada persona debe anunciarse y expresarse acorde a su carisma y llamado del Espíritu, en una búsqueda original del otro, conservando las diferencias, pero buscando comunión y aceptando los límites.
- *Diálogo entre política y religión:* La intervención de Dios no se limita a lo religioso, incide también en las realidades socio-políticas, porque las injusticias impiden que la sociedad exprese sus verdaderos valores. Sin embargo, en nuestros países ese diálogo está ausente por la repartición de dádivas, el sectarismo y la falta de una voluntad firme para atacar los problemas desde su raíz con la ayuda de todos los sectores, donde todos, sin excepción, debemos tomar parte. Como el pueblo de Israel: o nos salvamos todos o nos hundimos todos.
- *Reciclaje religioso:* sólo deponiendo actitudes se podrá recobrar la pureza primigenia, tal como fluye de los lineamientos de la Alianza. Nuestro pueblo tiene madera y raigambre de solidaridad, fraternidad, cobijo y fidelidad.

06. Rebeca Cabrera 69:65 01/07/14 15:36 Página 59

Bibliografía

AA.VV. Israel y Judá: textos del Antiguo Oriente. San Pablo, Sao Paulo 1995.
AA.VV. Biblia de América. Casa de la Biblia, Salamanca 1999.
COOK E., La mujer como extranjera en Israel. Sebila, San José 2011.
DOCUMENTO DE PUEBLA, Trípode, Caracas 1979.
FIGL J., "Lo divino en una sociedad atea" En Concilium 258, Verbo Divino, Estella (1995) 331-340.
FRADES E., "¿No valdrá el hombre más que ésta su vida? (Una lectura del libro de Qohélet)" En Revista Iter 26, ITER- UCAB, Caracas (2002)125-157.
GALAZZI S., Curso sobre el Post-exilio dictado en SOBICAIN, Caracas 2010.
_____, "Por medio de Él, el designio de Dios ha de triunfar" En Revista RIBLA 21. RECU, Quito (1995), 11-34.
GEBARA I., Mujeres ¿un tema?, ¿un desafío?, ¿la otra mitad de la humanidad? Aparecida 2007.
MARIN HEREDIA F., La Biblia, palabra profética, Verbo Divino, Estella, 1992.
MARTINEZ F., "El Espíritu Santo como origen e impulso de la esperanza cristiana". En Revista Iter 1. ITER-UCAB, Caracas (1998) 59-85.
MESTERS C., Cómo leer el libro de Rut: pan, familia, tierra. San Pablo, Bogotá, 2000.
ORLOV L., Fe cristiana y la sexualidad: entre la pureza y la propiedad. En (23/12/2012).
PAULO VI., Encíclica Ecclesiam Suam, Trípode, Caracas 1964.
PIKAZA X., Endogamia y expulsión de las mujeres. En blogs.periodistadigital.com (12/02/2013).
POMPEIA CAVALCANTE T., "A leitura popular da Biblia e a V Conferencia do CELAM en Atualidade Teologica ano XI, n° 25, PUC, Rio de Janeiro (2007) 96-103.
RICHARD P., "El Dios de la vida y el resurgimiento de la religión". En Concilium 258, Verbo Divino, Estella (1995) 341-350.
RIZZANTE GALLAZI A.,-GALAZZI S., Mujer: fe en la vida, Verbo Divino, Quito 2000.
_____, "La prueba de los ojos, la prueba de la casa, la prueba del sepulcro". En Revista RIBLA 14, Dei, San José (1993), 61-86.
SERVICIO DE ANIMACIÓN BÍBLICA, La comunidad renace alrededor de la Palabra: período persa. Paulinas, Bogotá, 2004.
SCHUNGEL- STRAUMANN H., "The feminine face of God" en Concilium 258, Verbo Divino, Madrid (1995) 127-138.
SCHWANTES M., Sofrimento e esperanca no exilio, Oikos, Sao Leopoldo 2009.
TRIGO P., "El mundo tras el atentado: dos cuestiones de fondo" En Revista Iter 26, ITER-UCAB (2002) 64-72.

Rebeca Cabrera
Caracas, Venezuela

07. Julio Paulo 69:65 01/07/14 15:37 Página 60

Júlio Paulo Tavares Zabateiro[1]

Conflictos culturales y de identidades en Miqueas

Resumen
El presente artículo ofrece una interpretación del libro de Miqueas, basada en una visión de los procesos de construcción de identidad en el Antiguo Israel, que destaca el vínculo indisoluble entre cultura, identidad, religión y política. Seguimos la división consensual del libro de Miqueas en tres bloques redaccionales, separados en el tiempo: caps. 1-3, del período pre-exílico; caps. 4-5 del período exílico; y caps. 6-7 del período pos-exílico. El artículo describe tres grandes conflictos cultural-identitarios representados en el libro. El primero es el conflicto del campesinado judío contra la legitimación teológica de las relaciones de injusticia social presentes en el período monárquico en Judá. El segundo es el conflicto de la resistencia contra el caos establecido por la dominación neo-babilónica sobre Judá. El tercero es el conflicto contra la teología sacrificial del Templo de Jerusalén en la nueva organización político-religiosa de Judá bajo la dominación persa, en el siglo IV a. C.

Abstract
This article proposes an interpretation of the book of Micah based on a holistic vision of the relationship between the different dimensions of the processes of identity construction: culture, identity, religion, and politics. Following the traditional critical view of the book of Micah as composed in three different times in the history of Ancient Israel: pre-exilic, exilic, and post-exilic the article tries to describe three major conflicts of identity witnessed by the book. The first is the conflict of Judah peasants against the theological legitimating of the social injustice and oppression during the monarchic history of Judah. The second is the conflict against the neo-Babylonian imperial domination, and the third is the conflict between the peasants of Judah and the priestly rulers of Yehud under the domination of Persian Empire in the IV century BCE.

Introducción

El pequeño libro de Miqueas guarda una larga historia de predicación, interpretación, escritura y reescritura, hasta su llegada al formato canónico en la Biblia Hebrea. Teniendo presente el objetivo de este artículo, apenas enunciaré los aspectos generales de esa historia, la cual puede ser delegada, en sus detalles, a la bibliografía especializada. Grossomodo, el consenso actual de la investigación bíblica apunta a tres grandes momentos de la redacción del libro de Miqueas: (a) los capítulos 1-3 tienen su origen en la predicación del propio Miqueas y habrían sido escritos hacia finales del siglo VIII a.C., al interior de Judá –en respuesta a las negociaciones políticas de la corte judía con los asirios, representado así la postura de los campesinos judíos; (b) los capítulos 4-5 tendrían su origen aún de Judá, pero ya en el periodo de dominación babilónica , a mediados del siglo VI a.C., presentando una situación del pueblo y de la tierra relativamente caóticas durante ese periodo; (c) Los capítulos 6-7 tendrían su origen al interior de la provincia de Yehud, bajo

[1] Profesor de teología y ciencias de la religión en la Facultad Unida de Vitória. Es actualmente coordinador de la Maestría en Ciencias de las Religiones de su institución. Realiza su doctorado en Teología, en la Escuela Superior de Teología, con una tesis sobre el Deuteronomio. Fue colaborador asiduo del CEBI en los años 1990 y participa del movimiento ecuménico no-institucional.

07. Julio Paulo 69:65 01/07/14 15:37 Página 61

la dominación persa, a mediados del siglo V a, C., y presentaría la reacción a la reorganización de la provincia, teniendo a Jerusalén como sede del gobierno y al sacerdocio del templo de Jerusalén, como pilar ideológico de la dominación,

Teniendo en cuenta esta compleja historia de elaboración y composición, que apenas hemos insinuado, este artículo se divide en tres secciones, cada una destacando los conflictos identitarios de cada uno de los periodos de producción del texto de Miqueas. Entiendo que la distinción entre conflictos "culturales" e "identitarios", en el título y en la temática de este número de RIBLA es de cuño retórico, de modo que usaré, a lo largo del texto, apenas la expresión "conflictos identitarios", que engloba los dos aspectos presentes en el título. Hago la lectura de los conflictos identitarios presentes en el libro de Miqueas a la luz de mi hipótesis global de estructuración de los procesos de construcción de identidad en Israel y en Judá, presentada en dos artículos ya publicados en el libro *Uma História Cultural de Israel*[2].

1. Conflictos identitarios en el siglo VIII a. C.

La lectura de los tres primeros capítulos de Miqueas muestran claramente la presencia de dos tipos de conflicto simultáneos: (a) el conflicto militar con el Imperio neo-asirio, representado especialmente en el capítulo 1 y, (b) el conflicto social entre el campesinado en general y la corte judía (apoyada por parte del campesinado que sacaba provecho de la situación militar, para ampliar sus propias tierras), particularmente en su dimensión religiosa, representada de manera especial en los capítulos 2 y 3 del libro. Salta a la vista el hecho de que no hay una crítica directa al rey en estos capítulos, pero si unas imprecaciones contra las familias que se habían vuelto latifundistas, contra los líderes de segunda escala en Jerusalén, contra profetas y sacerdotes. ¿Cómo presentar estos textos de Miqueas desde el punto de vista de los conflictos identitarios? Presento la siguiente hipótesis:

La corte judía desarrolló lo que llamo una identidad estatal mono-céntrica legitimadora: (a) *estatal*, en la medida en que la base social de su construcción y consolidación no fue el "pueblo", sino la casa real y su aparato militar, administrativo y religioso; (b) *mono-céntrica,* en la medida de que la "ciudad del rey" (Jerusalén = Sion) se vuelve el lugar hegemónico de la construcción de identidad, subyugando los demás espacios sociales de construcción identitaria; y (c) *legitimadora,* puesto que ella es el tipo de identidad constituida por las instituciones dominantes de la sociedad, en el afán de expandir y racionalizar su dominación con relación al conjunto de actores sociales. Entiendo que el proceso de construcción de la identidad estatal mono-céntrica encontró su clímax en la segunda mitad del siglo VIII a.C. e inicio del VII. Por identidad estatal mono-céntrica considero el proceso de construcción cultural-identitaria administrado por la corte judía, que tenía bajo su servicio a la institución religiosa, que incluía el sacerdocio y la profecía vinculados a los templos de Jerusalén y al interior de Judá. Los principales componentes teológicos de esa identidad fueron: (a) el davidismo; (b) la inviolabilidad de Sion; y (c) el reinado de YHWH, mediado por el rey davídico. Voy a presentar sólo dos primeros componentes, que tienen un papel importante en la comprensión de la primera sección del libro de Miqueas. La creencia en el reinado de YHWH tendrá un rol significativo en la segunda sección del libro de Miqueas, Será, entonces cuando trate este tema.

---

2 Júlio P. T. Zabatiero "Etnicidade e identidade do Antigo Israel", en *Aulas*, 2 (2006) 1-20. *Id*. "Representações da identidade e etnicidade do antigo Israel", en *Caminhos* 4 (2006) 253-276. El libro fue publicado por la Editorial Paulus, en el 2013.

07. Julio Paulo 69:65 01/07/14 15:37 Página 62

(a) El *davidismo*. La primera característica del davidismo es la creencia en un relacionamiento especial entre YHWH y el rey de la dinastía davídica, con cuatro características principales: (a) YHWH erigió al rey (Sal 2,7; 110,3) y lo declaró Su hijo y primogénito (Sal 2,7; 2Sam 7,14; Sal 89,28); (b) hace de él, su hombre a su diestra (Sal 80,18), lo pone a la derecha del trono (Sal 110,1); (c) lo exaltó y ungió (2Ssm 23,1). El rey es, así, descrito como un hombre con un especial vínculo con Dios, de modo que debe ser obedecido y respetado, pues representa al mismo Dios en la tierra. Esta relación también es descrita como una relación de *berît,* entre YHWH y la casa davídica. La segunda es la atribución de funciones al rey dravídico que se vuelve manifiesta en su especial relación con YHWH: (a) el rey participa del gobierno divino del mundo (Sal 2,89); luego, las guerras del rey son las guerras de YHWH y no más las guerras del pueblo de Israel –YHWH combate las guerras del rey–. El relacionamiento entre YHWH e Israel va a ser el telón de fondo. (b) el rey se vuelve mediador y fiador de la bendición divina para el pueblo de Dios y para la creación (Sal 21,7; 72); (c) él protege al pobre y al débil –actuando como liberador, en nombre de YHWH (Sal 72,2.4.12.13; 101); (d) finalmente, ejerce funciones sacerdotales: sacrifica (2Sam 6,17ss; 1Re 8,62s; 2Re 10,18ss) y bendice al pueblo durante el culto (2Sam 6,18; 1Re 8,14ss), de modo tal que se vuelve poseedor de la santidad sacerdotal. Esto nos ayuda a entender por qué Miqueas no critica directamente al rey de Judá –aunque no acepta plenamente el davidismo, éste hace parte del mundo de creencias del campesinado judío, que tiene en el reyuna figura de esperanza (como vemos en el libro de Isaías, de la misma época).

(b) *La inviolabilidad de Sion.* Este concepto refuerza al del davidismo. Me voy a limitar a describir esta creencia con los textos de los Salmos, teniendo en consideración que los mismos no son necesariamente de este periodo. Jerusalén = Sion pasa a ser identificada con el monte de Zafón (Sal 48,3), una montaña del norte (Siria), que era morada de los dioses del antiguo imperio de Ugarit. Los ríos que fluyen a través de él representan la presencia de Dios, y también derivan de antiguas tradiciones cananeas (Sal 46,5; Is 33,20-21; Ez 47,1-12; Jl 4 [3],18; Zac 14,8). Como centro del mundo: (a) Jerusalén es la ciudad fundada para siempre (Sal 48,9); (b) la presencia de YHWH es garantía perenne e incondicional de protección y salvación contra los enemigos (Sal 46,6; 48,4); (c) es una fortaleza contra el caos y contra las naciones (Sal 46,2-7; 48,5-8; 76,4-6); (d) de Sion saldrá la paz para todas las naciones (Sal 46,9-11; 76,11-13); y, (e) ella es la alegría de toda la tierra (Sal 48,3). La vinculación intensa entre YHWH y Sion sugiere que la corte davídica apoyaba una especie de hegemonía de YHWH en la religión oficial que, en algunas ocasiones, puede ser tenida por monolatría. La crítica de Miqueas se dirige principalmente a este aspecto de la identidad estatal mono-céntrica, como se puede percibir especialmente en el capítulo tercero del libro, con su anuncio de la destrucción del Templo como consecuencia de los pecados judíos, en el cual, como ocurre en el resto del texto de los dos primeros capítulos, se evita denunciar directamente al rey, usando el término "jefes": "Oigan esto, jefes de la casa de Jacob; presten atención gobernantes de Israel, ustedes que tiene horror al derecho y tuercen todo lo que es recto; construyen Sion con sangre, y Jerusalén con perversidad. Los jefes de ustedes profieren sentencia al cambio de soborno; sus sacerdotes enseñan a cambio de lucro, y sus profetas dan oráculos a cambio de dinero. Y todavía osan apoyarse en Yahvé, diciendo: '¿Acaso Yahvé no está en medio nuestro? ¡Nada malo nos puede pasar!' Por eso, por culpa de ustedes, Sion será arrasada como un campo, Jerusalén se volverá una montaña de ruinas, y el monte del Templo será una colina llena de maleza" (Miq 3,9-12).

La primera sección del libro de Miqueas puede ser leída, entonces, como expresión de la resistencia crítica de parte del campesinado judío, contra la imposición de la identi-

07. Julio Paulo 69:65 01/07/14 15:37 Página 63

dad estatal mono-céntrica. En otras palabras, aunque el campesinado judío aceptaba la legitimidad del gobierno monárquico de la dinastía davídica, no aceptaba la imposición de su visión identitaria como legítima, sino que exigía que la pluralidad de modos de identidad en los campos y ciudades al interior de Judá tuviese continuidad. Bajo un recorte disciplinar distinto, el conflicto cultural-identitario aquí expresado puede ser descrito como una resistencia de las formas populares de religión contra la imposición de la religión oficial de la corte davídica. Esta distinción entre la aceptación de la legitimidad dinástica y el rechazo a la religión oficial es fundamental para entender el desarrollo de la esperanza mesiánica real en Judá y en judaísmo después del segundo Templo. El problema que debe ser enfrentado, desde el punto de vista identitario, era la legitimación de la injusticia social por parte de la religión oficial davídica, y no la legitimidad del poder monárquico. Para el campesinado, la religión oficial davídica daba la posibilidad de rompimiento de la solidaridad clánica-familiar típica de las relaciones sociales rurales, en la medida en que separaba la acción liberadora de YHWH del ámbito de vida socio-económica y la ponía en el ámbito de la dominación política y cultural –subordinando, así, la acción de YHWH al control de la vida cotidiana por parte de la institución religiosa al servicio de la corte.

2. Conflictos Identitarios en el siglo VI a. C.

Con la destrucción de Jerusalén y su Templo, por parte de los babilonios, junto con la destitución de la dinastía davídica del trono, una nueva situación identitaria se materializa en Judá. La memoria de esa identidad fue perpetuada principalmente por los exiliados, aunque también lo hicieron quienes se quedaron en la tierra de Judá, después de la conquista. Describo esta situación como la *fragmentación* de la identidad estatal mono-céntrica y la consecuente pluralización de proyectos identitarios en el periodo inmediatamente al fin de Judá como reino davídico. Los tres pilares de la identidad estatal mono-céntrica son destruidos por la realidad de la conquista militar babilónica, y su riqueza se pluraliza y multiplica hasta que nuevas condiciones sociales propicias permitan que una nueva identidad judía se constituya hegemónicamente. Judíos que permanecen en la tierra de Judá y judíos en la región de Babilonia y en Egipto, construirán varios proyectos identitarios que, o desaparecerán o se volverán la base para una nueva identidad hegemónica que se constituyó más tarde, ya bajo la dominación persa.

Es conocimiento consensual en la historia de Israel que los "pobres de la tierra", la porción de la población que sobrevivió a la invasión babilónica, no huyó ni fue exiliada, sino que recibieron tierra de los babilónicos (Jer 39,10; 40,11s) y dieron continuidad a la vida en Judá en su nueva tierra, nuevamente dividida. La sección exílica de Miqueas (caps. 4-5) pudo haber sido testimonio de esos proyectos. Una característica peculiar de Miqueas, en este caso, es la distinta visión identitaria que encontramos en los capítulos 4 (perspectiva de Sion) y 5 (perspectiva del interior de Judá). Podemos suponer que, frente al descontrol administrativo-institucional del periodo pos-conquista babilónica, discípulos de los profetas de la capital y del interior se unieron en la transmisión de las palabras de los profetas pre-exílicos, de modo tal que el capítulo 4 de Miqueas representa la visión de la antigua capital, y el capítulo 5, por otro lado, representa la visión de la profecía del interior.

Siendo así, la cuestión que se levanta es respecto al tema que posibilita la unión de esas perspectivas distintas. Creo que ese tema es el *imperialismo* mesopotámico. Frente a un enemigo común, más fuerte y poderoso, visiones identitarias que de otra forma podrían

07. Julio Paulo 69:65 01/07/14 15:37 Página 64

estar en conflicto, ahora se unen para enfrentar a la nueva e inusitada situación de la población judía. Paradójicamente, el remanente pos-conquista es, por un lado, una población libre de la injusticia social legitimada por la religión oficial de la corte; por otro lado, permanece una población subyugada y oprimida –pero ahora por un poder imperial distante y mucho más amenazador. Esto nos ayuda a entender el carácter relativamente arcaico del lenguaje en Miqueas 4-5 (por ejemplo: "casa del Dios de Jacob": 4,2; "Torre del rebaño, colina de la hija de Sion": 4,8a; "realeza de la hija de Jerusalén": 4,8b; "Belén-Efratá": 5,1; "aquel que gobernará": 5,1b; "pastores, jefes de hombres": 5,4). De igual forma nos posibilita entender el lenguaje genérico y relativamente abstracto de la esperanza, en el capítulo 5, mezclado con una terminología militar. Estas dos formas de lenguaje apuntan a las fuentes de este proyecto identitario: él es tributario de la antigua identidad popular policéntrica (pre-monárquica), releída, sin embargo, a la luz de la noción de exclusividad de YHWH. Es una propuesta de resistencia, pues no tiene la fuerza suficiente para configurarse como una identidad emancipadora. Sólo busca posibilitar la sobrevivencia, más que construir una nueva organización socio-política.

La Torá y el Mesías davídico (pero un David pequeño y débil) son las bases teológicas de esta forma de resistencia contra el imperialismo neo-babilónico. Como la población no dispone de templos y representaciones cúlticas de YHWH, este grupo profético dirige su esperanza a dos objetos distintos. La Torá, más abstracta, es la enseñanza de la exclusividad de YHWH, el Dios que no derrotado por los dioses babilónicos, sino que fue el responsable del fin del estado de Judá, debido a que éste no seguía la voluntad de YHWH al encerrarlo en el Templo de Sion y en su lógica sacrificial. El culto a YHWH no necesita ser hecho desde la lógica del sacrificio –puede ser realizado desde la lógica del temor a YHWH y de la solidaridad entre los miembros del pueblo. El Mesías, de cuño más concreto, representa la expectativa de liberación del poderío militar de Babilonia., pero en términos similares al del llamado periodo de los Jueces, cuando YHWH luchaba las guerras de liberación de su pueblo, y no las guerras de conquista del rey. La esperanza política de este proyecto es de la paz, de la armonía social, y no la militar de la conquista de territorios y expansión del poderío de la corte.

El concepto que unifica estas dos perspectivas teológicas es el reino de YHWH, que se encuentra en uno de los pares estructurales que unifica estos dos capítulos. Provenientes de diferentes contextos, Miq 4,8 (con referencia a la "autoridad antigua, la realeza de la hija de Jerusalén") y 5,1-4a (con su referencia a un Mesías originario de los "tiempos antiguos" y de la pequeñita Belén-Efratá) son leídos juntamente, en función de su posición literaria en el bloque de los capítulos 4-5. Ambas perícopas son promesas de salvación. La primera se dirige específicamente a Jerusalén, la segunda al pueblo de Judá. La primera promete el regreso de la soberanía de Yahvé a Jerusalén, mientras que la segunda indica el agente mesiánico del reinado divino. La apropiación del oráculo antiguo (5,1.3a.4a) se explica por la coincidencia en la negación del imperialismo extranjero y del militarismo de los reyes davídicos. La unión también se debe a los discípulos de Miqueas (gente del campo), que produjeron los oráculos del capítulo 5, con los círculos proféticos jerosolimitanos que produjeron los oráculos del capítulo 4. Contra el imperio de Mardoqueo, los profetas de Judá levantaron la bandera del reino de YHWH, de naturaleza emancipadora, liberadora, completamente distinta a la naturaleza opresora y militarista del reinado del supremo Dios de Babilonia.

07. Julio Paulo 69:65 01/07/14 15:37 Página 65

3. Conflictos Identitarios en el siglo IV a. C.

Finalmente, los capítulos 6-7 de Miqueas pueden ser leídos como una forma de resistencia contra la nueva identidad que se configura bajo la dominación persa, con el claro apoyo ideológico del sacerdocio de Jerusalén (proyecto representado principalmente en los libros de la tradición cronista). Si el periodo anterior a la dominación persa puede ser entendido como una época de crisis y transición, el siglo IV a.C. se caracteriza como un periodo de consolidación de un nuevo proyecto cultural-identitario, al cual llamo de identidad étnico-religiosa mono-céntrica legitimadora: lo que nace como identidad de resistencia bajo el liderazgo de los exiliados en Babilonia, se vuelve identidad de proyecto durante la crisis persa del siglo V a.C., y se vuelve identidad hegemónica y legitimadora en el trascurrir del siglo IV a.C. Es identidad mono-céntrica en la medida en que la Torá y el Templo de Jerusalén forman una unidad simbólica, a partir de la cual se definen, tanto la pertenencia a Israel (dimensión étnica), como la fidelidad a YHWH (dimensión religiosa). Tenemos, así, un único centro legitimador de la identidad, pero un centro elíptico –con dos frentes: el Templo y la Torá y sus correspondientes agentes, sacerdotes y escribas–, que permanecerán en tensión durante toda la historia del antiguo Israel, de ahí en adelante. La base social de esta nueva identidad está en la antigua élite judía exiliada en Babilonia, parte de la cual retorna para reasumir las tierras las tierras y el gobierno de Yehud, con la bendición imperial persa. Aunque la identidad deba ser descrita como mono-céntrica, la condición geopolítica de los israelitas en el periodo que estamos estudiando debe ser descrita como poli-céntrica: Babilonia y Egipto como focos de Golah, Yehud y Samaría, que eran focos de la antigua tierra prometida –regiones y grupos que permanecen en relación y en tensión, acentuada por la definición de la centralidad de Jerusalén, en función del Templo y de la Torá, para todos los israelitas.

Aunque podamos hablar de los capítulos 6-7 como una unidad redaccional, el origen de sus oráculos es controversial. Hay buenas razones para suponer que el núcleo de 6,9-7,7 sea pre-exílico, mientras que 6,1-8 y 7,18-20 se encajan mejor en el periodo de dominación persa, en virtud de la utilización de la visión "moderna", presente en algunos oráculos de Jeremías y de Ezequiel. Así, presentaré el conflicto identitario de este periodo a partir de la inserción de Miq 6,1-8 y 7,18-20, en lo que llamo "modernidad judeo-israelita".

Entiendo por modernidad judeo-israelita un nuevo lugar del individuo en las relaciones sociales y con lo divino (basado principalmente en Dt 7,9-10; 24,16; Jer 31,27-37 y Ez 18,1ss). El objetivo es mostrar como una nueva (la palabra nueva es sinónimo de moderna) descripción de la relación de la persona con Dios y, consecuentemente, con otras personas, está presente en estos textos, testimoniando una significativa transformación del modo tradicional de descripción de esas mismas relaciones. Al usar el término transformación, sin embargo, no estoy afirmando que la misma ocurre eliminado el modo tradicional. A la luz de la historia posterior de Judá, es más adecuado afirmar que esta transformación es más teórica que práctica. De manera semejante, no postulo ningún tipo de unidad teológica entre esos diferentes escritos, y sus respectivos proyectos identitarios.

Encontramos en forma sintética las bases de la Modernidad judeo-israelita en cuatro textos inter-relacionados: "Sabrás, por lo tanto, que YHWH tu Dios es el único Dios, el Dios fiel, que mantiene la alianza y el amor por mil generaciones, en favor de aquellos que lo aman y observan sus mandamientos; pero también es el que retribuye personalmente a los que le odian: hace que perezca sin demora aquel que lo odia, retribuyéndole personalmente" (Dt 7,9-10); "Los padres no morirán en lugar de los hijos, ni los hijos en lugar de los padres. Cada uno será ejecutado por su propio crimen" (Dt 24,16); "En esos días ya no

07. Julio Paulo 69:65 01/07/14 15:37 Página 66

se dirá: 'los padres comerán uvas verdes y los dientes de los hijos tendrán dentera', sino que cada uno morirá por su propia falta. Cada persona que haya comido uvas verde tendrá dentera" (Jer 31,29-30); y, "La palabra de YHWH me fue dirigida en estos términos: '¿qué quieres decir al usar este proverbio acerca de la tierra de Israel, que dice: *Los padres comen las uvas agrias, pero los dientes de los hijos tienen la dentera*? Vivo yo –declara YHWH– que no volverás a usar más este proverbio en Israel. He aquí, todas las vidas son mías; tanto la vida del padre como la vida del hijo son mías. El alma que peque, ésa morirá (Ez 18,1-4). Los textos de Miqueas aquí referidos son posteriores a los cuatro que hemos sintetizados.

El primer texto (Dt 7,9-10) se destaca en la medida en que la formulación tradicional tras generacional-familiar está sustituida por la sincrónica-personal. El principio jurídico de la ejecución personal en Dt 24,16 no sólo se destaca por su contenido, sino también por su localización estructural en el llamado Código Deuteronómico, puesto que no está en las secciones que tratan de los crímenes posibles de pena de muerte, y se encuentra en el centro estructural de las normas de los capítulos 24-25, que tratan de las relaciones interpersonales del pueblo de YHWH, enmarcadas por normas a la relación con los no-israelitas (24,5 y 25,17-19). Estos textos revelan las modificaciones internas al deuteronomismo en su manera de concebir la sociedad y el lugar del individuo en ella y en las relaciones con lo divino. Sugieren que tal cambio no se dio en un corto espacio de tiempo, ni fue aceptada con facilidad y rapidez –como es común en los cambios culturales de esta amplitud.

Los textos de Jeremías y Ezequiel provienen de otro ambiente textual, pero testimonian –del mismo proceso de transición a la modernidad. La punición de YHWH no debe ser más concebida como tras-generacional y familiar, sino como personal e inmediata. En Jeremías 31, ese cambio es ampliado y profundizado por el concepto de nueva alianza, que también ataca la visión tradicional de mediación sacerdotal entre YHWH y su pueblo –sea en la enseñanza o sea en el perdón–, y afirma la modernidad de las relaciones entre Dios y el pueblo, mediante la escritura de la *Torá* en la mente y en el corazón de las personas y mediante el perdón directo de los pecados por parte de YHWH –que combate el monopolio sacerdotal del perdón y de la enseñanza de la *Torá* ("porque esta es la alianza que firmaré con la casa de Israel después de esos días, oráculo de YHWH: pondré mi ley en el fondo de su ser y la escribiré en su corazón, entonces seré su Dios y ellos serán mi pueblo. Ellos no tendrán que instruir más a su prójimo o a su Hermano, diciendo: 'conoce a YHWH', porque todos me conocerán, desde el menor hasta el mayor, oráculo de YHWH, porque perdonaré su culpa y nunca más recordaré su pecado" (Jer 31,33-34).

La "nueva alianza" de Jeremías, entonces, junto a los demás textos antes mencionados, apunta socio-culturalmente a: (a) una estructura social pos-convencional, basada en familias de individuos, y no más en familias colectivas, lo que ubica la relación entre el creyente y YHWH en el ámbito personal y no institucional y, (b) el fin del monopolio monárquico-sacerdotal sobre la instrucción (Torá) y el perdón de los pecados, reforzando la personalidad de la relación individual con YHWH, que no necesita de mediación institucional para su concretización. En Ezequiel 18, el ideal de una nueva "alianza" está presente, aunque con una formulación textual distinta: "Por tanto, los juzgaré, a cada uno conforme a su conducta, oh casa de Israel –declara YHWH–. Arrepiéntanse y apártense de todas sus transgresiones; no busquen pretextos para hacer el mal. Arrojen de ustedes todas las transgresiones que han cometido, y moldeen un corazón nuevo y un espíritu nuevo. ¿Por qué han de morir, oh casa de Israel? Pues yo no me complazco en la muerte de nadie –oráculo de YHWH–. Arrepiéntanse y vivirán" (Ez 18,30-32).

07. Julio Paulo 69:65 01/07/14 15:37 Página 67

Los textos de Miqueas mantienen una relación intensa con la tradición de Jeremías, lo que se puede percibir en 6,1-8, en la polémica anti-sacrificial, y en la perícopa 7,18-20, que desvincula el perdón de los pecados de la práctica sacrificial.. El conflicto de identidad aquí es de corte socio-religioso. Por un lado, se trata de definir quién es miembro del pueblo de YHWH: si las colectividades étnicas o los individuos. La primera propuesta es del Templo de Jerusalén y su política de expulsión de las mujeres extranjeras. La segunda propuesta, moderna, es la de Miqueas 6-7, que define la relación personal con YHWH como determinante para la definición de pertenencia al pueblo de YHWH. Por otro lado, se trata de definir como se da la relación con Dios –en el segundo caso, de modo independiente al sacrificio. Miqueas 6,8 es uno de los ejemplos de esa propuesta de identidad moderna, con su osada afirmación de que la *voluntad* de YHWH es para el "hombre" (persona o individuo), y consiste en "practicar la justicia, amar la solidaridad y caminar humildemente delante de YHWH" –términos relativamente arcaicos, que manifiestan la fe en YHWH como una cuestión de actuar y no de celebrar.

La adopción de este modo "moderno" de relación con Dios, sin embargo, no concretizó el paso de la religión judía , de un culto "comunitario" a una "comunidad religiosa", teniendo en cuenta que no se consumó el paso al individualismo y a la privatización de la religión. Solamente con el advenimiento del Cristianismo es que tenemos una forma de religión judía que puede ser descrita como "comunidad religiosa", puesto que pasa a funcionar como una "religión de salvación". Como una religión de salvación necesita de un "alma perdida"; para establecerse la fe en YHWH recibió el impulso de la destrucción del estado y del templo, para moverse en esa dirección, mediante la confiscación del pecado. Sin embargo, la manutención de la estructura familiar de las *bet avot* y de la estructura política en la forma de provincia (o cualquier denominación adecuada) de un imperio, frenó tal avance, manteniendo, lado a lado, los modos moderno y pre-moderno de la fe en YHWH. Esto explica porque la identidad étnica-religiosa mono-céntrica impidió la concretización de la transformación 'moderna' iniciada, así como también impidió la universalización de la fe en YHWH. La modernidad judeo-israelita se volvió una fuerza subyacente, dentro de la identidad oficial, y sólo consiguió florecer como religión salvífica después de la disolución de la comunidad política judía, por parte del imperio romano.

Conclusión

Procuré presentar los contornos generales de los conflictos cultural-identitarios presentes en el libro de Miqueas, que testimonia un largo periodo de la historia de Israel y de Judá, de aproximadamente cuatro siglos. Espero haber dejado claro que no es posible separar los conflictos de identidad de los conflictos políticos y religiosos, puesto que en la Antigüedad las distinciones de esferas de valor socio-cultural aún no estaban suficientemente definidas. Sin embargo, la lectura de los profetas de la Biblia Hebrea nos muestra que la separación entre las esferas de la política y de la religión ya se habían iniciado, de modo que la religión podía volverse también una fuerza crítica y de resistencia contra la dominación política –en vez de ser apenas un instrumento ideológico legitimador del dominio de los reyes del Antiguo Oriente.

07. Julio Paulo 69:65 01/07/14 15:37 Página 68

Bibliografía General

GERSTENBERGER, Ehrard S., *Teologias no Antigo Testamento*. Pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento, São Leopoldo, Sinodal/EST/CEBI, 2007.

HILLERS, Delbert R., *Micah*, Serie Hermeneia, Fortress Press, Minneapolis, 1984.

KESSLER, Rainer, *História Social do Antigo Israel*, São Paulo, Paulinas, 2009.

LIVERANI, Mario, *Para além da Bíblia: História antiga de Israel*, São Paulo, Loyola/Paulus, 2008.

SCHÖKEL, Luis A. e DIAZ, Jose Luiz S., *Profetas II*, Paulinas, São Paulo, 1991.

SCHWANTES, Milton, *Igreja como povo*. "Meu Povo" em Miquéias, Belo Horizonte, CEBI, 1989.

SICRE, José L., *A Justiça Social nos Profetas*, Paulinas, São Paulo, 1984.

WOLFF, Hans Walter, *Micah. A Commentary*, Augsburg Press, Minneapolis, 1990.

ZABATIERO, Júlio P. T., *Liberdade e Paixão*. Estudos de Missiologia Latino-americana à luz do Antigo Testamento, Descoberta, Londrina, 2000.

_____. História social da reforma de Josias: breve análise de interpretações contemporâneas, en *Teologia Hoje* v. 2/1 (2004) 23-37.

_____. Etnicidade e identidade do Antigo Israel, en *Aulas*, v. 2, (2006) 1-20.22.

_____. Representações da identidade e etnicidade do antigo Israel, en *Caminhos*, v. 4, (2006) 253-276, 2006.

ZORILLA, Carlos H., *Miqueas. Portavoz del Campesinado*. Una voz que no puede ser silenciada, Ediciones Semilla, Guatemala, sin datos.

Júlio Paulo Tavares Zabatiero

08. Bernardo Favaretto:65 01/07/14 15:38 Página 69

Generaciones bíblicas y pueblos originarios

Resumen
Los versos iniciales del segundo capítulo de Génesis (2,1-4a al 2,4b-7), comentados por Filón de Alejandría, describen el *Dios inteligible* descrito en el primer capítulo del Génesis, y lo compara al *Dios sensible* del segundo capítulo, para facilitar las sagradas escrituras hebreas a los pueblos de culturas helenistas. La exégesis de los dos textos hebreo, escritos en un intervalo de más de 500 años, nos muestran el camino de un pueblo sumergido en el contexto de culturas que marcaron su historia y su memoria de dos mil años. La segunda parte del estudio quiere presentar unas primeras ideas sobre las semejanzas de las culturas y vivencias de los pueblos originarios, indígenas venezolanos y afro-descendientes, con la idiosincrasia hebrea.

Palabras clave: génesis, inteligible, sensible, escrituras, culturas, originarios, pueblos.

Abstract
The opening verses of the second chapter of Genesis (2.1-4a to 2.4 b-7) commented by Philo of Alexandria describes the intelligible God described in the first chapter of Genesis and compares it to God sensitive second chapter to facilitate the sacred Hebrew scriptures to the people of Hellenistic cultures. The exegesis of the two Hebrew texts written in an interval of more than 500 years show a path of a people immersed in the context of cultures that mark our history and memory of two thousand years. The second part of the study wants to present first ideas on the similarities of the cultures and experiences of indigenous peoples, indigenous and Afro-Venezuelans, with the idiosyncrasies Hebrew.

Keywords: genesis, intelligible, sensible, deeds, cultures, native, peoples.

Introducción

El siguiente acercamiento entre las Generaciones Bíblicas y las de los Pueblos Originarios Abya Yala quiere ser una primera reflexión sobre elementos comunes entre los mitos bíblicos e indígenas, realzando las grandes injusticias históricas que se cometieron en contra de los pueblos originarios, para someterlos al yugo de los conquistadores y anularlos como personas y comunidades originarias.

1. Génesis 2,1-7: el Ser Inteligible y el Ser Sensible

Al confrontar el día conclusivo de la creación universal en Gen 2,1-4ª, con el inicio de la creación del Adam en 2,4b-7 se pretende acercar dos concepciones creacionales: la primera, una creación inteligible, consecuencia del proceso creacional en el tiempo de la creación primera de 'Elohim, con la creación sensible[1], fruto de la esencia de la creación, polvo de la tierra o tierra rojiza o tierra primordial o madre tierra, y el hálito de YHVH.

El séptimo día es la herencia que el pueblo de Judá ha ido adquiriendo en el exilio babilónico, en la Babel meda-persa, cruces de culturas semitas e indo-europeas, donde se

[1] Confrontar *Filón de Alejandría, obra completa, volumen 1*, Trotta, Madrid 2009, p. 146-151.

08. Bernardo Favaretto:65 01/07/14 15:38 Página 70

fraguaron conceptos cosmológicos de "las generaciones de los cielos y de la tierra" citadas en Gen 2,4a. Un ser humano inteligible que asumió el desarrollo cultural-filosófico-helénico del mundo occidental.

Y YHVH-'Elohim modela con el cosmos terráqueo, léase polvo de la Hadamah, y le insufla en las narices el aliento de vida[2]. Es la creación del ser humano sensible, el ser vivo y no simplemente un concepto-síntesis del universo creado o de generaciones cósmicas.

Me disculpo con el lector si mis reflexiones iniciales son un tanto complejas, pero las considero indispensables para sustentar un acercamiento entre las culturas bíblicas occidentalizadas y las culturas ancestrales de la tierra Abya Yala, con semejanzas a los mitos y las creencias afro-semitas.

Una lectura fruto de un percibir, pensar e interpretar los extraordinarios textos bíblicos inspiradores de la creación y de la vida humana, o como escribe Gerhard von Rad: "Un testimonio de la raza humana"[3], en sintonía con lecturas ancestrales de múltiples pueblos originarios, nos conduce a las primeras manifestaciones de un YHVH-'Elohim que dignifica cada pueblo y a todo ser humano universal. Es el camino que conduce a la fraternidad, fruto de una interrelación dialógica que corresponde al auténtico shalom o totalidad creacional, creaturas del único Padre universal, Padre de todos los hijos/as terrenales.

Esta lectura diferente, como aporte a los excluidos en sus orígenes y en sus culturas, es la que tenemos que elevar como un camino maestro de un futuro posible de justicia continental.

Quiere ser, aunque aparentemente no siga los pasos de muchos biblistas populares que tal vez representen a los únicos intérpretes significativos de América Latina, la continuidad de llevar la Biblia al pueblo pobre, a los excluidos por sus orígenes y por sus culturas –consideradas inferiores, pueblos "primitivos"–, para replantear nuevos caminos de vida en plenitud.

Un primer acercamiento al texto de Gen 2,1-7 podemos repensarlo así:

- Y así se conforman la creación superior y la inferior con todas sus fortalezas y debilidades en el 'Elohim, el día lleno de plenitud, día de descanso, hacedor para contemplar y quedar fascinado y atrapado por la obra que se constituye en el crear primero. Y así 'Elohim se complace, enaltece y hace sagrado el día séptimo, día de reposo creador. Estas son las generaciones del crear de 'Elohim.
- Y así, a semejanza de la primera creación de los cielos y la tierra sucede el día del crear de YHVH-'Elohim cuando no había vida en la tierra,
- y nada brotaba porque YHVH-'Elohim no ha hecho llover, no ha fecundado la tierra, ni existía un Adam para servir y labrar la Hadamah,
- y una fuerza misteriosa, como un vapor, sale desde la Hadamah, la Tierra Madre, y fecunda todo su entorno,
- y YHVH-'Elohim, con sus manos creadoras da forma, como el alfarero, al Adam, tomando del polvo rojizo, semejante a sangre generadora del Hadamah, la Tierra Madre,
- y sopla su propio hálito de vida y llega a ser el Adam, un alma viviente.

Como la 'y' del verso 1 sintetiza toda la primera creación (Gen 1,1-2,4b), así las cinco 'y' de la segunda creación realzan el maravilloso proceso del crear de YHVH-'Elohim del

2 Aquí se coloca el verbo 'crear' al presente por ser verbo imperfecto: *bará 'Elohim* o el crear de Dios en Gen 1,1.
3 VON RAD, Gerhard, *La acción de Dios en Israel*, Trotta, Madrid 1996 (Ed. original 1974), p. 99.

08. Bernardo Favaretto:65 01/07/14 15:38 Página 71

Adam, desde la Hadamah, con la *mem* final del Adam que indica multiplicidad y sabiduría creadora, un ser humano ni varón ni varona.

Este texto, inició de una interrelación del ʼElohim consigo mismo (Gen 2,1) y con el Adam como ser humano, al final texto (Gen 2,7b) manifiesta la centralidad del mismo. Las generaciones (Gen 2,4a) תּוֹלְדוֹת tôldôt síntesis de la creación primera o la creación inteligible, con la presencia suprema del YHVH-ʼElohim unidos en una creación superior, o creación sensible, (Gen 2,4b), que tiene que "sustituir" físicamente esa presencia original del ʼElohim creador: El crear de ʼElohim (Gen 1,1).

Es un cometido que tenemos que asumir para encontrar la presencia de la creación sensible a semejanza de la creación de YHVH-ʼElohim en la Tierra Madre o Abya Yala.

A continuación propongo una estructura con una traducción cercana al hebreo masorético, que permite aclarar y dar sentido lógico al texto escogido y posteriormente presentaré una interpretación sustentada por otros analistas bíblicos.

1A [2,1] **Y se completan los cielos y la tierra y todas sus huestes.**

[2,1] **1A** וַיְכֻלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל־צְבָאָם׃

2A [2] **Y en el día séptimo *ʼElohim* completa la labor realizada,**
y en el día séptimo cesa de toda la labor realizated.

[2] **2A** וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה׃

3A [3a] **Y bendice *ʼElohim* el séptimo día y lo santifica,**

[3a] **3A** וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת־יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ כִּי בוֹ שָׁבַת מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר־בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת׃

4A [3b] **porque cesa *ʼElohim* de toda la obra creada**
en su actuar.

[3b] **4A** פ׃

5A [4a] **Estas son las Generaciones de los cielos**
y la tierra cuando fueron creadas.

[4a] **5A** אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבָּרְאָם׃

5B [4b] **En el día que *YHVH- ʼElohim* crea tierra y cielos**

[4b] **5B** בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמָיִם׃

4B [5] **no existe aún ninguna planta del campo,**
ni brota aún en la tierra ninguna hierba del campo,
porque *YHVH-ʼElohim* no llueve sobre la tierra,
ni el *Adam* que labre la *Hadamah*,

[5] **4B** וְכֹל שִׂיחַ הַשָּׂדֶה טֶרֶם יִהְיֶה בָאָרֶץ וְכָל־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טֶרֶם צָמָח כִּי לֹא הִמְטִיר יְהוָה אֱלֹהִים עַל־הָאָרֶץ וְאָדָם אַיִן לַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה׃

3B [6] **Y se eleva de la tierra un vapor que baña la superficie de la *Hadamah.***

[6] **3B** וְאֵד יַעֲלֶה מִן־הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת־כָּל־פְּנֵי הָאֲדָמָה׃

2B [7a] **Y *YHVH-ʼElohim* forma y modela al *Adam* del polvo rojizo,**
e insufla en sus narices aliento de las vidas

[7a] **2B** וַיִּצֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עָפָר מִן־הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים

1B [7b] **Y el *Adam* llega a ser un alma viviente.**

[7b] **1B** וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה׃

08. Bernardo Favaretto:65 01/07/14 15:38 Página 72

2. Reflexiones sobre el texto y comparaciones con textos bíblicos y Abya Yala

1A [2,1] **Y se completan <u>los cielos y la tierra y todas sus huestes.</u>**

[2,1] **1A** וַיְכֻלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל־צְבָאָם׃

La *vav* inicial del hebreo no es una simple conjunción, sino que induce todo el proceso creacional cosmológico (las aguas de los cielos y las aguas de la tierra) y la unidad de la creación de la Tierra o planeta tierra, en sus múltiples características (cielos, tierras y sus huestes o integrantes de la totalidad de la creación). Efectivamente, la raíz del verbo hebreo kalah הִלְּכָ (primera palabra de 2,1) muestra sobrecogimiento, terminación, perfección y si observamos la misma raíz en árabe puede indicar en sentido figurado, exceso de fatiga, extrema pobreza típica de quienes se agotan en su entrega y se anulan completamente y, a continuación, el descanso, el Sabah, llega como una bendición de Dios, un tiempo para reconstruirnos en una verdadera relación creadora con el Dios de la vida.

Los cielos –hashamayim–[4], indican las aguas de arriba –hamayim– y las aguas de abajo (las aguas en todas sus formaciones: ríos, lagos, mares, etc.) y la tierra –ha'ares– en su multiplicidad, que abarca dentro de la pluralidad del verso 1 del capítulo 2, que termina englobando las huestes, los moradores o todo lo que la adorna, como traduce la Vulgata, siendo sinónimo de enaltecer, embellecer, dar forma y fortaleza o ejércitos como traducen el salmo 33,6 y el mismo Isaías 34,2. En este verso 1 la creación representa la totalidad, el absoluto, la belleza y asombro que nos lleva a considerarnos una insignificancia y nos prepara para una interrelación del Adam, fruto de la tierra, con el todo.

1B [7b] **<u>Y</u> el *Adam* llega a ser un <u>alma viviente.</u>**

[7b] **1B** הָיָה שֹׁפֶנֶל מֵדָאָה הַהֲיָוֶ׃

El verso 7 completa la auténtica y total creación con la vida divina insuflada a la forma humana trabajada por el alfarero *YHVH-Elohim,* como custodio y representante para que continuara con la creación que se recrea a continuamente a través de ***<u>YHVH-'Elohim</u>* <u>que llueve sobre la tierra</u> y el *Adam* que labre la *Hadamah.***

Aquí concluye el texto con la ***y*** con igual sentido que la inicial que indica una nueva creación semejante a la primera por la totalidad cosmológica pero superior, por ser animada por la misma vida del *YHVH* superior, unido a la creación primera de *'Elohim entre nosotros.* Es el Viviente del que nos habla el salmo 22,30, a menudo mal traducido, que nos dice que el Viviente regresará al polvo rojizo para ser nuevamente simiente de vida perenne, o Gen 18,10: el enviado habla de un tiempo vivo, del viviente presente, podemos traducirlo por el *'Elohim entre nosotros.* Es el "Dios verdadero, el Dios vivo" en Jer 10,10 o la *Hadamah* sagrada del Dios vivo en Ex 3,5ss.

De esta manera, de la creación primera descrita en Gen 2,1, una creación cosmológica o una creación *Inteligible,* a una creación *Sensible* descrita por Filón de Alejandría, la esencia sensible como el polvo rojizo, semejante al suelo del desierto de Parán, y símbolo de una vida que surge con un vigor extraordinario cuando aún no llueva sobre ella.

Veámoslas a continuación: **Y se completan los cielos y la tierra y todas sus huestes y el *Adam* llega a ser un <u>alma viviente</u>. Desde la creación primera, un Adam, se transforma, se ofrece para servir y así llegar a ser un alma viviente.**

---

[4] Voy a colocar una simple transliteración del hebreo sin letras dobles ni acentos para facilitar la lectura.

08. Bernardo Favaretto:65 01/07/14 15:38 Página 73

2A [2] **Y en el día séptimo *'Elohim* completa la labor realizada,**
y en el día séptimo cesa de toda la labor realizated.

וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה: [2] **2A**

2B [7a] **Y *YHVH-'Elohim* forma y modela al *Adam* del polvo rojizo,**
e insufla en sus narices aliento de las vidas

וַיִּיצֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עָפָר מִן־הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים [7a] **2B**

Quiero reflexionar en conjunto el verso 2 con el verso 7ª, por tener una profunda interrelación entre ellos. Se presenta una aparente contradicción del séptimo día en contra del tiempo indefinido, del *shabah* o reposo, en contra del hacer mancomunado de *YHVH* como señor del cielo y de *'Elohim* señor de lo creado. Pero, es un reposo creador de una dimensión superior que se consigue a través de un descanso activo que interrumpe el trabajo manual y demanda la total entrega de nuestro ser para conectarnos a lo superior, a través de una relación del conocer y del sentir.

Estamos en el tiempo perfecto, día séptimo, día de "reposo" para el transitar de un crear, de un hacer, de un movimiento acelerado, casi frenético, a una quietud que lleva a un movimiento restaurador del ser profundo, con capacidad de sorprendernos de lo acontecido y de reconocer nuestra limitación. De un resultado imposible, desde lo que somos, lo que el universo entero es o presume ser, a elevarnos, a salir de nosotros mismos para alcanzar otra dimensión que nos permitirá comprender, desde la esencia creadora, del polvo rojizo semblanza de la totalidad creada, a una nueva creación. Una creación superior con la intervención de la reciprocidad amorosa de *YHVH-'Elohim*.

Nuevamente la ***y*** inicial del verso 7a indica y presupone toda la acción anterior para formar, el verbo *yaẉr*, desde la acción creadora de *'Elohim* al ser superior, el *Adam*, a través del insuflar del *YHVH*. Es el *Adam* que conducirá a la primera creación y la acompañará al primitivo proyecto o plan superior, transformándose así en el nuevo *'Elohim*. Así, desde la creación primera, un Adam se transforma, se ofrece para servir y así llegar a ser un alma viviente.

3A [3a] **Y bendice *'Elohim* el séptimo día y lo santifica,**

וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת־יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ כִּי־בוֹ שָׁבַת מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ [3a] **3A**

3B [6] **Y se eleva de la tierra un vapor que baña la superficie de la *Hadamah*.**

וְאֵד יַעֲלֶה מִן־הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת־כָּל־פְּנֵי הָאֲדָמָה: [6] **3B**

En el verso 3 se hace nuevamente presente *'Elohim*, se hace bendición a través de su acción creadora y se transmite su santidad como sugiere el verbo hebreo *piel*, que indica y transmite intensidad, solamente puede bendecir quien es bendito y solamente puede santificar quien es santo. Las mismas ***y*** iniciales de los dos versos indican comprensión y continuación de los contenidos anteriores y sigue el mismo proceso de profundización de la creación. Desde la creación *inteligible* expresa las voluntades de bendecir y santificar, que transforman, es el *Elohim* que facilita la innovación desde su vida. En cambio el verso 6 expresa, procura y facilita nueva vida, en una creación *sensible* que se eleva *aleh* (bendice) y baña *saqa* (santifica) la tierra madre. La bendice, preñándola y santificándola con nueva maternidad.

08. Bernardo Favaretto:65 01/07/14 15:38 Página 74

4A [3b] **porque cesa *'Elohim* de toda la obra creada en su actuar.**

4A [3b] פ׃ תּוֹשִׁעַל סיהֹלֹאֵ אֹרֵבֵ־רשֶׁאֲ וֹתּכְאלַמְ־לכָּמִ תֹּבשֹׁ וֹבֹ יִכִּ

4B [5] **no existe aún ninguna planta del campo, ni brota aún en la tierra ninguna hierba del campo, porque *YHVH-'Elohim* no llueve sobre la tierra, ni el *Adam* que labre la *Hadamah*,**

4B [5] בשֶׂעֵ־לכָֹן ץרֶאָבְ הֶיָהְי סרֶטֶ הדֶּשָׂה חֵישֵׂ ולֹכֹּ
הָוָהי ריִטַמְה אלֹ יִכִּ הִמְצִי סרֶטֶ הדֶּשָׂה .
:המָדָאָה־תאֶ דבֹּעֲלְ וְיֵאֵ סדָּאָוְ ץרָאָה־לע סיהֹלֹאֵ .

La segunda parte del verso 3 sugiere que la bendición y la santificación es una consecuencia del sabah, del abstenerse del trabajo manual, desde donde surge la acción creadora. Y el séptimo día, una situación aparente de estancamiento, de infecundidad de la Hadamah debido a la no acción de YHVH-'Elohim que no fecunda con las aguas de arriba ni el Adam que labre la Hadamah. Los verbos claves son el sabah de 'Elohim y llover, matar y labrar ̄abad la tierra. Es la acción mancomunada de YHVH-'Elohim y del Adam. Es un inicio desde la acción amorosa del ser humano consciente hacia el sabat representado como novia ataviada a fiesta.

Estos dos versos hacen de corolarios perfectos a la acción integradora de la totalidad de la creación inteligible, refigurada en las generaciones de los cielos y la tierra, dando de esta forma inicio a una creación Sensible en el tiempo, por la creación superior de YHVH-'Elohim.

5A [4a] **Estas son las Generaciones de los cielos y la tierra cuando fueron creadas.**

5A [4a] סאֶרְבָהִבְּ ץרָאָהְוְ סימַשָׁה תוֹדֹלוֹת הלֵּאֵ [4]

5B [4b] **En el día que *YHVH-'Elohim* crea tierra y cielos**

5B [4b] :סימָשָׁוְ ץרֶאָ סיהֹלֹאֵ הוָהי תוֹשׂעֲ סוֹיבְּ

Las traducciones bíblicas normalmente hablan de historias u orígenes de la creación y no consideran la palabra tôldôt como generaciones vivas, semejantes a las humanas, pero la traducción King James sí lo hace. El significado simbólico de las dos raíces hebreas de tôldôt, tl y dt realzan una historia humana vinculada a su creador; la primera raíz y la segunda son un caminar humano proyectado al futuro. Solamente en dos ocasiones se usa la palabra tôldôt con escritura plena, o sea con las dos vav, la primera en nuestro texto (Gen 2,4a) y la otra en Rut 4,18 donde se realza las generaciones de David; mientras que las otras veces se escribieron con escritura defectiva, sin una de las vav. La primera vav no aparece en las generaciones de Esaú-Edom y las de Jacob. La segunda vav está ausente en otros sietes versos que hacen memoria de las generaciones de los patriarcas, y solamente la última de ellas se refiere a la generación de Aharon-Moisés. Finalmente, se encuentra una sola vez sin las dos vav en Gen 25,12, que recuerda a las generaciones de Ismael, hijo de Agar. Es difícil no pensar que no es circunstancial el uso de la escritura plena y de la defectiva del término tldt (generaciones). Ciertamente, cada forma indica la valoración superior o inferior que el pueblo hebreo atribuía a sus antepasados.

08. Bernardo Favaretto:65 01/07/14 15:38 Página 75

Para nuestro estudio adquiere una gran significación que las tôldôt (generaciones) de los cielos y de la tierra se presenten como la creación Inteligible que nace de la extraordinaria manifestación del poder creacional de 'Elohim, en sintonía con el entorno de las sinagogas del resto de los exilados en Babilonia, la mayoría que no quiso regresar, y que continuó siendo la principal fortaleza de la época pos-exílica. Y además en sintonía con las generaciones davídicas representadas en la hierocracia judaica colocadas allí, en la estupenda novela sagrada de la moabita Rut y escrita en el mismo periodo.

La segunda creación presenta el tiempo real que empezó a correr desde la creación cósmica. Por eso inicia con: *En el día que…*, indicando un tiempo bíblico indefinido, el polvo rojizo, semilla viva, apta para ser Adam, ser viviente, humano erguido para comunicarse con lo alto y adquirir la sabiduría necesaria para conducir lo creado. En hebreo, la raíz día se escribe iyom y es una raíz inusual con el sentido de meditar, pensar, propio del tiempo inicial, desde el sabah o "reposo creador", un tiempo necesario para algo inusual dentro de la cosmología de entonces.

Los escribas, aprendices del mundo medo-persa, lograron unificar extraordinariamente la síntesis del crear de 'Elohim, una creación Inteligible, con la síntesis de la creación del YHVH-'Elohim, primitivo mito de Canaán, en el modelar el Adam desde la Hadamah y transformarlo en alma viviente, hacedora del crear a semejanza de la tri-unidad superior.

3. Pueblos originarios indígenas y afro-americanos: desde el ser sensible al ser Inteligible

a. Indígenas venezolanos

Me propongo trazar un acercamiento al mundo Abya Yala, desde la realidad cercana del territorio venezolano con una proyección a las culturas andinas. Muchas incertidumbres acompañan mi propósito y tuve la tentación de proponer a otro la presentación de esta segunda parte, alguien autóctono, conocedor del mundo indígena venezolano.

He decidido no hacerlo porque serían dos artículos, con diversidades significativas, alejando la posibilidad de una propuesta dialógica entre las dos partes o culturas aparentemente extrañas entre sí. Una fuerte crítica a los invasores la hizo Eduardo Grillo (1991:51), citado por Carlos Milla Villena en su libro Ayni (Lima 2007, p 264): "A pesar de todo, los hechos revelan que el modo de ser de los invasores fue rápidamente comprendido por los Andinos, a pesar de lo extraño que resultaba, pero jamás fue aceptado. En cambio los invasores no han sido capaces de comprender la Cultura Andina".

Mi sencillo propósito no es presentar las culturas Andinas y Mayas, con sus desarrollos cosmológicos que a semejanza del primer capítulo del Génesis nos llevan a una creación Inteligible, mientras los pueblos cercanos, llamados "primitivos", sin la preocupación de grandes obras vivieron esa creación Sensible muy cercana a la naturaleza, que se desarrolla desde y con la naturaleza, en una armonía que sabe unir todos los elementos creados de que disponen, dentro de su cosmovisión hecha comunión. Es la creación Sensible o el vivir desde una humanidad sensible.

Muchos conceptos he tratado de unir en pocas palabras, siendo mi propósito aclarar que las ideas comunitarias del mundo Abya Yala están muy en sintonía con la realidad originaria de la manifestación de Dios en los textos bíblicos, que nosotros llamaríamos con más propiedad la manifestación del Demiurgo, un ser lejano, pero no por eso falto de verdad y realidad. Una presencia mítica que cada pueblo o etnia denomina con sus propios

08. Bernardo Favaretto:65 01/07/14 15:38 Página 76

nombres por nacer de su entorno de vida. No será el mismo que reclama el escritor del Éxodo cuando dice en Ex 3,5ss: "Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob", y añade Mt 22,32: "Él no es Dios de muertos, sino de vivos". La palabra hebrea *haiah*, en Ex 3,14, sintetiza en nombre de YHVH, que conjugándolo al imperfecto da continuidad a su presencia con el pronombre 'yo', "soy el que soy = □ehieh. Podemos parafrasear ese nombre diciendo: 'yo soy tu hermano árbol, soy la Madre Tierra, soy Sangre que surge y que emana hasta formar ríos reuniendo a la totalidad de la vida en un mar sin límite'. El 'yo soy' es el espíritu que penetra todo el universo y se hace creación y vida superior. Esto ciertamente no es sincretismo, sino comprensión de la manifestación primordial del Dios de la vida que continúa al presente.

Escoger algún texto creacional con semejanza a los bíblicos no es fácil, por pertenecer a creencias profundamente radicadas, que transmiten a través del acontecer diario y de una vida dialogal con su entorno cosmogónico que no está en contraposición de lo que llamamos "religión natural". Lo que nos sorprende son los miles de cuentos de los pueblos indígenas venezolanos, cuentos a menudo fantásticos, donde se mezcla con naturalidad el ser humano con los animales, las plantas comestibles, las medicinas, lo bueno y lo malo dentro de la sabiduría popular, con el cometido de enseñar a vivir, favoreciendo una comunicación vital con toda la creación.

Ellos producen un equilibrio de vida con ritmos ligados al trabajo, la caza, las comidas, el día y la noche, el sol y la luna, la lluvia y la sequía, el nacer y el morir, el amor y el desamor, el compartir y la defensa de su entorno.

Solamente el convivir con ellos permitiría comprender, no solamente sus costumbres, sino su sentir y sus creencias que modelan sus vidas, a menudo inconscientemente. Hay certezas ancestrales que se respetan como la esencia de la vida que nos transmiten los sabios como regla de vida necesaria para enfrentar los momentos más difíciles de la vida.

No se puede hablar en forma genérica de las más de cuarenta etnias o pueblos indígenas que moran en Venezuela desde tiempos inmemorables, sino del pueblo Pemón, perteneciente al grupo de los Caribes, que habita el Altiplano Guayanés, impropiamente llamada la Gran Sabana. Allí los pemón habitan en los cerros o parte alta del territorio que linda al sur con Brasil, al este con Guyana, al norte con la cuenca del Orinoco y al oeste con la Amazonía o floresta de la gran Amazonía.

De la misma manera que Filón de Alejandría, con su extraordinaria interpretación de los textos bíblicos, de cultura hebrea-afro-semita, logró orientarme a la comprensión bíblica del mundo helénico, así será el misionero Mariano Gutiérrez[5] quien me servirá de guía para comprender un poco la cultura pemón y acercarme a las manifestaciones simbólicas de los mundos hebreo e indígena.

El término Pemón, gentilicio y esencia de ese pueblo, que integra la cosmología como la cosmogonía en la vivencia con su entorno. Gutiérrez escribe: "El pemón no habla del 'mundo', sino de los seres vivientes que se pueden agrupar en 'categorías': Pementón, los hombres (pemón), como punto de referencia para todos los otros; katarenkón, los seres de arriba (cielo y aire); Tunarincón, los seres del agua (ríos, lagunas, mar, nubes); Nonponkón, los seres de la tierra (curros, sabanas, selvas)". Estas categorías están en sintonía con las Generaciones de los cielos y la tierra de Génesis 2,4a. Continúa Gutiérrez reportando: "Un anciano decía: 'nosotros no lo sabemos bien, pero en tiempo de los ancestros todos los seres eran personas y como personas se relacionaban entre sí'". En su lengua lo enuncia

5 GUTIÉRREZ, Mariano, *Los pemones y su código ético,* UCAB, Caracas 2001, p. 15-61.

08. Bernardo Favaretto:65 01/07/14 15:38 Página 77

así: Pia-to dakai tukare re epuetipue pemón pe. Es esta afirmación apodíctica el fundamento de todo su pensar, de todo su vivir, en lo personal y a todo nivel, y su relacionarse con todos los demás seres, 'un mundo-en-torno'. Es la gran verdad del mito que explica suficientemente toda su vida. Más adelante el mito adjunta: "todos eran personas: cuanto existe como animales, plantas, montes, ríos, pozos y chorrera, la laja, el aire, el rayo, la casa, el fuego, la puerta, la ventana, el asiento, el horcón, el rincón. Todo lo físico como lo imaginario".

Y a continuación, algunas referencias importantes de M. Gutiérrez: el tiempo no existe, hay un inicio primordial: el de los ancestros, de los primeros, de los vivientes, pero también el presente es lo primordial, todos son seres vivientes. Los ancestros representan el espíritu que sigue vivo en todo lo que pe = persona, con su propia identidad, no importa que sea humano, animal, vegetal y agua-tierra-roca. Tiene su personalidad y por eso es humano, es ser viviente. Pemón = hombre es pemón-pe, o sea hombre-persona. Su personalidad es el alma que persiste en el tiempo, es el amor que no muere, el ser vivo o seres vivientes.

Para el Pemón, la dimensión religiosa abarca todo su entorno, todo es sagrado. Al principio existía lo bello-bueno-verdadero, arquetípico indefinido al cual hay que hacer referencia y que, en ocasiones, ha venido a menos por el nacimiento del mal, representado en la envidia primordial.

El piache, piasán en idioma original indígena, es el guía espiritual que sólo unos pocos alcanzan a ser después de una larga y exigente preparación. Él es el curandero que sana, sea de las enfermedades, como de Kainamé, dios o principio espiritual del mal. Lo sagrado arropa toda la vida que, a veces, es aprovechado por piaches sin escrúpulos.

Su referencia al pasado como el tiempo ideal que se debe alcanzar a través de una vida donde el respeto al otro como persona o pi es necesario para el convivir. El baile, acompañado con el canto, hace memoria de lo trascendental, de lo primordial, de un respeto profundo de todo su entorno. Es un baile acompañado con cantos, cantilenas o mantras, donde todos los seres humanos tienen cabida, todos los seres que aportaron sus vidas para el pueblo, también los héroes cristianos pueden hacer parte de ese mundo mágico-vivencial. Los tepuies, mesetas que se yerguen como montañas majestuosas en la Gran Sabana, consideradas las formaciones expuestas más antiguas del planeta, representan la sede de lo sublime, de lo sagrado, que no se pueden violar impunemente.

La madre común para los pueblos indígenas es la tierra, la hermandad es la creación, la casa común es la churuata o casa comunitaria, donde nace y crece la vida, donde se consolida un sentir con el roce del amor, del crecer juntos, del trabajar y bailar en sintonía. Esa es Abya Yala, la Tierra Madre.

Del dios visible de los pueblos originarios al dios invisible de las culturas andinas

Creo importante tratar de abarcar en mi breve reflexión de las culturas andinas, sin pretender excluir otras, a los mayas, por su desarrollo cosmológico que favoreció las grandes construcciones y símbolos como expresión de culturas que consideramos impropiamente superiores.

En una ponencia "Ayni-yada –el despertar de la conciencia: un camino de paz", presentada por mí en el Foro de Vensanapaz, realizado los días 10-12 de Julio del 2012 en Caracas, y publicada en síntesis en la página Web http://www.investigacionmariche.org.ve/node/46

08. Bernardo Favaretto:65 01/07/14 15:38 Página 78

traté de ofrecer un acercamiento a la semántica del Ayni, presentada en forma excelente por Carlos Milla Villena, como el camino de unidad universal ya citado arriba[6]: "la reciprocidad como vivencia ancestral de los pueblos originarios del norte y del sur, de la estrella del Norte y de la estrella del Sur, es una propuesta de la Pachamama para el mundo".

Solamente quiero hacer referencia a la geometría fractal presentada por Milla donde, en la p. 243 del libro antes citado, en la nota de pie de página así la define: "¡Regresa el origen, reemplazando las coordenadas cartesianas por la URDIMBRE y la TRAMA del TELAR DEL UNIVERSO! Los revolucionarios conceptos de la nueva ciencia, aún desconocidos por la mayoría, enseñan la disciplina de la "PROGRAMACIÓN EMERGENTE", que trata de saber por qué la naturaleza tiende a originar formas que se soportan sobre sistemas caóticos, acercándose así, cada vez más, a la Sabiduría Hamauttica que entendía el equilibrio estático como productor de la muerte y al equilibrio dinámico del caos como a la energía engendradora de la Vida".

Milla continúa su investigación presentándonos temas coincidentes como la geografía sintética, el solitario reflejo del cosmos, la ciencia astronómica, el retorno del país de la utopía, para coincidir al fin con Teilhard de Chardin y acordar la unidad del Espíritu Humano, donde todos los elementos humanos presentan la potencialidad de influenciarse.

Y en mi ponencia afirmo la necesidad de un renovado Ayni andino y la Yada bíblica. Una confrontación para alcanzar la reciprocidad que nos sugieren nuestros orígenes ancestrales y afro-semitas.

b. Afro-descendientes

Si ha sido para mí atrevido hablar de las culturas indígenas Abya Yala, aún más lo es el hablar de la cultura afro en América, y me atrevo a hacerlo por la necesidad de abrir un camino necesario y oportuno en el momento histórico que nos encontramos.

Ciertamente un acercamiento al mundo afro parece lejano en el tiempo, incomprensible e indescifrable; en cambio, existe una interrelación profunda, íntima, "natural" entre el mundo afro y el mundo semita. El YHVH, Dios de vivos de los textos bíblicos, es el mismo Dios que persiste en la historia de los pueblos africanos, son los antepasados, los ancestros que siguen vivos. Allí, al lado de su gente, con sus vidas llenas de justicia, hermandad y solidaridad.

Desde hace años he tratado de descubrir y asumir las raíces afro-semitas de las Sagradas Escrituras, y lentamente se han ido revelando y exhibiendo como un alma común. Las profundidades del África Negra muestran un surgir de vida que emana desde las tierras ardientes, colmada de vida y proyectadas a un futuro henchido de plenitud.

Si decimos que África se mueve con el tam tam de los tambores[7], un sonido onomatopéyico que pudiéramos simbolizar la última letra hebrea de la *tav* que indica un futuro de plenitud con la letra *mem* que reúne un mar de sabiduría, así en el toque del tambor en la tierra Abya Yala se reconoce la sangre de múltiples pueblos africanos presentes entre nosotros.

La fragmentación de los pueblos traídos desde África y esclavizados en esta "tierra de comunión", parece ser las simientes cargadas de vida exuberante, como sus tierras de origen, para consolidar pueblos constructores de una humanidad renovada que solamente los pueblos de América pueden ofrecer.

---

6 MILLA VILLENA, Carlos, *Ayni*, Lima 2007.

7 Cfr. *One Africa! One Nation!*, editado por Omali Yeshitela, Florida 2006.

08. Bernardo Favaretto:65 01/07/14 15:38 Página 79

Como para los aborígenes de Abya Yala, la Tierra es Madre y la Casa Común el vivir humano, así para los pueblos de África el Baobab es el símbolo de su ser y su vivir. Cuán equivocados estuvieron los antropólogos y sociólogos europeos al catalogar las religiones africanas como religiones animistas, o sea inferiores, "primitivas". Pero, al mismo tiempo, sin querer, colocaron las religiones africanas en la esencia de su ser en cuanto la situaron dentro de la esencia de la creación, su naturalidad expresada en el YHVH-'Elohim del Gen 2, 7. Allí se narra: "Y YHVH 'Elohim forma y modela al Adam del polvo rojizo e insufla en sus narices aliento de las vidas". Hemos visto que el mundo indígena pemón-pi, el pi como persona, abarca toda la creación como personalidad individual, y podemos traducir personalidad por ánima y entonces religiones animistas o con personalidad.

El baobab simboliza, no solamente el árbol que cobija, la casa, sino también el alimento, la medicina y la protección. Un "ser" que representa la vitalidad de los pueblos africanos y la sensibilidad de su humanidad. Su origen está en el Centro de África, con amplia distribución por el continente[8]. Es considerado el árbol sagrado, sus hojas se consumen, la pulpa de los frutos se utiliza para la elaboración de bebidas ricas en vitaminas B1 y C, los brotes tiernos y las raíces de los ejemplares jóvenes se comen como si fueran espárragos y la corteza posee propiedades febrífugas. Los árboles adultos se abren, dejando un gran vacío en su interior, permitiendo dar cobijo a humanos. No puedo dejar de citar la simbología que nace de la bet o bait, letra hebrea que indica casa. Las tres B que conforman la palabra baobab indica tres casas, la de la creación, la de humanidad y la de los ancestros que siguen acompañando al ser humano. La Biblia, en Zac 2,12, puede ver reportada una sola vez en toda la Biblia la palabra תבבב bbbt que se traduce por 'pupila', o como decimos en español, la niña de tu ojo, para indicar lo más precioso. Y las tres B terminan con la última letra del alefato hebreo, la *tav*, que significa el fin de un nuevo inicio de eternidad. Son entonces las generaciones del Gen 2,4a que abarcan a toda la creación (ver arriba).

Los descendientes de múltiples naciones africanas siguen aportando valores y fortalezas a los pueblos de Amerindia, y además sus creencias son fundamentos en la continuidad de la vida de los ancestros y la certeza de la presencia sublime de un Dios Padre de todos. Los afro-descendientes han asumido la fe cristiana no como un sincretismo, al menos en sus inicios, sino como realidades que aceptan e integran en una fe con orígenes comunes y aportan la fortaleza de una libertad humana, se apoya en la fe en un creador que conminó al Adam a ser co-creador por ser hijo/a de Dios, y por lo mismo con derecho y deber de ser libre y liberador de lo cosmológico y cosmogónico.

Apenas he ofrecido algunas orientaciones sobre los orígenes de las culturas de los afro-descendientes, con la certeza de que los movimientos y los progresos de las investigaciones aportarán conocimientos importantes para que los pueblos Abya Yalas consoliden sus propias idiosincrasias. Identidades que puedan tener un caminar propio en todos los ámbitos de las ciencias, del conocimiento y de las metodologías educativas con fundamento a las experiencias que ofrece el "Dios sensible" recogidas en los textos de las Sagradas Escrituras.

No puedo dejar de recordar palabras proféticas de Pablo Richard, escritas en el 1998: "Hay que considerar la historia de la teología latinoamericana o amerindia, o sea la teología de los pueblos indígenas antes de la conquista y de la creación teológica indígena durante la colonización. La teología, a partir del indio, sea la dimensión histórica (como

8 Cfr. http://es.wikipedia.org/wiki/Adansonia - http://www.hadasyleyendas.net/baobab.htm - http://www.baobab-fruit.co.uk/ y otras direcciones en la Web.

08. Bernardo Favaretto:65 01/07/14 15:38 Página 80

punto de vista metodológico y hermenéutico), tanto como los contenidos, no está todavía introducida en nuestra teología latinoamericana. Aún más, cuando se acerca la celebración del así llamado "descubrimiento" de América, en el 1992, se ha vuelto más urgente y necesario, descubrir nuestras raíces y, a partir de allí, repensar toda nuestra teología"[9].

A nosotros que nos esforzamos en el conocimiento bíblico, nos corresponderá facilitar el descubrimiento del Dios Inteligible, no para alejarnos del Dios Sensible, sino para consolidar una humanidad en comunión con la Pachamama plena del Espíritu de Dios y deseosa de caminos respetuosos de todos los pueblos, y en la certeza de que una denodada lucha por la justicia primordial nos llevará a aprovechar las enormes riquezas de las culturas originarias ancestrales, para un mundo de paz y de ecuanimidad.

Bernardo Favaretto
bernardofav@yahoo.com
Sobicaim, Caracas,
Venezuela

[9] Cfr. P 11 de la Introducción del libro de Pablo Richard: *Raízes da Teología Latino-americana,* Ediciones Paulinas, San Pablo 2008.

09. Pablo Andiñach:65 01/07/14 15:38 Página 81

La Septuaginta y la identidad de la fe

Resumen
El autor explica, apoyado en la narración legendaria y apologética de la Carta de Aristea, cómo surgió la traducción griega de la Biblia, conocida con el nombre de LXX. Esa traducción, más allá de representar una empresa de proposiciones inmensas, por la época y por el tamaño de la obra, significó, sobre todo, la apertura del mundo judaico a las culturas diferentes, y la posibilidad a los hebreos de la diáspora, que ya no conocían el hebreo, de tener acceso a la Biblia. Era también una forma de "mostrar la seriedad de su fe, la disposición a discutir con las filosofías corrientes en el mundo de entonces y dejar sentado que la narraciones que eran la base de la fe de Israel, lejos de ser meras historias fantasiosas, tenían un mensaje coherente, profundo y de valor para toda la humanidad".

Palabras clave: Biblia, Septuaginta, Fe, Judaísmo, Diáspora, Culturas.

Abstract
The author explains, leaning on the legendary and apologetic account of the Charter of Aristea how the Greek translation of the Bible emerged, known as the LXX. That translation, beyond represent a huge business propositions, by the time and the size of the work, especially meant the opening of the Jewish world to different cultures, and the possibility to Diaspora Jews who no longer knew Hebrew, to have access to the Bible. It was also a way to "show the seriousness of his faith, a willingness to discuss with current philosophies in the world then either make it clear that the stories that were the basis of the faith of Israel far from being mere fanciful stories it had a consistent, deep and of value to all humanity".

Keywords: Bible, Septuagint, Faith, Judaism, Diaspora, Cultures.

La Biblia Griega o Septuaginta

Es el producto de un inmenso esfuerzo por preservar la fe, más allá del molde cultural particular en que se gestó. La fe del pueblo judío se había construido durante siglos en el contexto de su propia cultura. Era una fe que se formulaba en lengua hebrea, que se nutría de un modo de pensar semita, que participaba de usos y costumbres macerados por siglos de la cultura y tradición del pueblo en que había nacido. Era una fe cuyas Escrituras sagradas se escribían con determinados caracteres que habían venido a ser casi intocables.

Para la mayoría de las religiones del pasado y del presente, los envases culturales en los cuales cada una se encauza, son constitutivos de la fe y no pueden separarse entre sí sin desvirtuar lo que llamaríamos la recta doctrina, y así perder toda veracidad.

Por eso asombra saber que en determinado momento los judíos de la diáspora concibieran la posibilidad de traducir sus Escrituras a la lengua griega. ¿No era esto un sacrilegio? ¿El producto resultante no sería poco fiel de lo comunicado por Dios a su pueblo? De responder con una afirmación a estas preguntas, nunca se hubiera llevado a cabo la tarea de traducción. Pero sucede que hacia el año 300 a.C. los judíos que vivían fuera de Israel ya no hablaban la lengua hebrea. Los que habitaban las costas del Mediterráneo se expresaban en griego y cada vez se les hacía más difícil acceder a la lectura de sus textos

09. Pablo Andiñach:65 01/07/14 15:38 Página 82

sagrados, básicamente lo que hoy conocemos como Antiguo Testamento. La diáspora judía mantenía la fe pero incorporaba algunos de los usos y costumbres de las culturas donde habitaba. Es así que en la comunidad judía de Alejandría, un puerto egipcio sobre el Mediterráneo, se avinieron a llevar a cabo la obra literaria, intelectual y editorial más impresionante de su tiempo: traducir en su totalidad las Escrituras sagradas a la lengua griega.

Traducir, algo que hoy es tan común, no lo era en aquel entonces[1]. Se requerían personas versadas en ambas lenguas, escribas que transcribieran a mano el texto, revisores que redujeran los errores, copistas que reprodujeran el nuevo texto para enviarlo a las cientos de sinagogas. Nunca, hasta ese momento, un texto tan extenso y complejo se había traducido a otra lengua. Nunca un texto considerado sagrado para una comunidad de fe se había traducido para que los creyentes lo pudieran leer en el idioma que ahora les era familiar. A esto se debe agregar una segunda y tercera intención, tan válidas como la primera.

La segunda intención fue exponer ante el mundo conocido la palabra de salvación en el idioma que ese mundo podía entenderlo. No era ajeno a ese sentir el hecho de que Israel se sintiera "luz de las naciones", un pensamiento en cierto sentido exclusivista pero no sectario[2]. El anuncio de los profetas de que la voz de Dios se dirigía más allá de las fronteras de Israel puede no haber sido comprendido en un primer momento, pero en el contexto de la diáspora adquirió una nitidez que antes no había sido vista: a través de la fe de Israel se hacía una invitación a toda la creación a ser redimida. En ese sentido, lo que podríamos llamar la "conciencia nacional" de Israel y su destino salvífico incluía, como constitutivo de su identidad, el mensaje a las demás naciones. Los tiempos del exclusivismo habían pasado y el pensamiento judío comprendía que el mensaje recibido no lo era sólo para sí mismo. Textos como Isaías 44:24 ahora tomaban un nuevo sentido: *Así dice Yahvé, tu redentor, que te formó desde el vientre: Yo soy Yahvé que lo hago todo, que extiendo solo los cielos, que extiendo la tierra por mí mismo…*

Si en un momento este verso podía haber sido entendido con el énfasis puesto en "tu redentor" y, por lo tanto, en la exclusividad de la salvación para Israel, ahora el énfasis se ubicaba en "que lo hago todo, que extiendo la tierra…", para señalar que a su voluntad le interesa la totalidad de la creación. Es el tiempo en que comienza a leerse en clave universal el primer versículo de la Biblia: "En el principio creó Dios los cielos y la tierra". Este comienzo ya no se lo consideraba una afirmación formal, más o menos común a todos los Dioses conocidos, sino como una declaración que establece la pertinencia del universo en el discurso del Creador.

La tercera intención era presentar ante la comunidad intelectual, filosófica y científica de su tiempo las Escrituras judías, a fin de mostrar la seriedad de su fe, la disposición a discutir con las filosofías corrientes del mundo de aquel entonces y de dejar sentado que la narraciones que eran la base de la fe de Israel, lejos de ser meras historias fantasiosas, tenían un mensaje coherente, profundo y de valor para toda la humanidad. Recordemos que esto sucede en Alejandría, sede de la biblioteca más importante de la antigüedad, ciu-

---

1 Hay que esperar hasta los tiempos del imperio romano para encontrar que textos literarios y religiosos se traducen de forma masiva y consistente. Antes de eso sólo tenemos ejemplos de documentos puntuales que se hacían traducir, por lo general, porque eran leyes que debían aplicarse en naciones vasallas.

2 Sze-kar Wan, *Does God Really Love Diversity? A Chinese American New Testament Scholar Speaks*, en Susanne Scholz (ed.) *God Loves Diversity and Justice. Progressive Scholars Speak About Faith, Politics and the World*, Lanham, Lexington Books, 2013, 129-144. El autor destaca que aunque ser luz para otros, puede indicar cierto grado de superioridad, no es el caso de Israel que se siente llamado a ofrecer su fe para que ilumine la vida de otras naciones.

09. Pablo Andiñach:65 01/07/14 15:38 Página 83

dad que hacía gala de ser un espacio para el pensamiento de la época y para la discusión entre los representantes de todas las corrientes filosóficas y teológicas de su tiempo. De manera que a la razón interna de Israel, por considerarse portadora de un mensaje universal, se debe sumar las razones externas de tener que lidiar con intelectuales de primer orden y justificar ante ellos la calidad intelectual de la fe judía.

Si volvemos a la tarea de la traducción, debemos notar que tamaña empresa merecía no solo ser hecha, sino también contada. Es así que nos encontramos con Aristeas, un judío de Alejandría, que le escribe a su hermano Filócrates una carta de la cual no disponemos la fecha, pero que podemos datar a finales del siglo II a. C. Allí narra cómo esta traducción fue llevada a cabo[3]. Todo indica que la carta es pseudoepigráfica, y si bien no es un documento histórico, sino que debe considerarse como una narración legendaria y apologética que no puede tomarse al pie de la letra, sin embargo como muchos textos que caminan entre la historia y la leyenda, debe resguardar un núcleo de veracidad factual. Lo razonable de esta narración hace que podamos considerarla un documento que nos acerca a los hechos. A continuación ofrecemos un resumen de su contexto y contenido.

El rey de Egipto, Ptolomeo II Filadelfos, que reinó en Alejandría entre los años 285 y 246 a.C., era un monarca sensible al pensamiento filosófico y científico de su época. Él contribuyó a enriquecer la ya famosa biblioteca de su ciudad. Ésta había sido fundada por su antecesor, Ptolomeo I Soter, quien había sucedido a Alejandro Magno luego de su muerte. La biblioteca de Alejandría había sido concebida para albergar "todo el pensamiento del mundo" y creció a un ritmo sorprendente. Para la época que nos convoca se estima que contaba con quinientos mil rollos clasificados; al comienzo de nuestra era ya llegaba al millón de documentos catalogados.

Entre las muchas obras medulares que albergaba la biblioteca a mediados del siglo III a.C., no se contaba con las Escrituras hebreas. Ptolomeo considera esto un vacío y ordena que se agreguen a la colección. Para incorporarlas, contacta para solicitarle su asistencia a Eleazar, el sumo sacerdote de Jerusalén. Éste convoca a setenta y dos escribas y sabios de Israel –seis por cada tribu– para que vayan a Alejandría y traduzcan sus Escrituras al griego. Luego de un intercambio epistolar con las autoridades egipcias, Eleazar envía a los setenta y dos escribas a Egipto. Una vez allí, el rey les ofrece un banquete que se prolonga por siete días, le hace a cada uno una pregunta, y queda asombrado por la respuesta que cada sabio le supo dar.

Luego, los setenta y dos traductores son llevados a la isla de Pharos, frente a Alejandría, donde efectúan el trabajo de traducción. Allí, cada día traducen una porción del texto y al cabo de la jornada comparten su trabajo y acuerdan la traducción entre todos; una vez acordada era entregada al jefe de la biblioteca, Demetrio, quien pasaba en limpio el texto y lo acopiaba. Al día siguiente continuaban con un nuevo pasaje, hasta finalizar, al cabo de setenta y dos días, todo el Pentateuco. Una vez concluido –cuenta la Carta de Aristeas– fue leído delante del pueblo, y luego delante del rey. Se dice que el rey quedó maravillado por la profundidad de la sabiduría de la Biblia. En compensación por su trabajo, regaló a cada traductor ropas finas, dos talentos de oro y toda clase de presentes para que llevaran de regreso a Israel. Hasta aquí el resumen del contenido de la Carta. Vemos el carácter literario y legendario del documento en muchos de sus aspectos, pero el más saliente es la suce-

3 Este documento puede leerse, con la traducción y el estudio de Marco N. Fernández en *La Carta de Aristeas*, en Alejandro Díez Macho (ed.), *Los Apócrifos del Antiguo Testamento*, T. II, Madrid, 1983, 19-63.

09. Pablo Andiñach:65 01/07/14 15:38 Página 84

sión de siete días de banquete para setenta y dos sabios, que en setenta y dos días concluyen la traducción de la obra[4].

Porque eran setenta y dos sabios (lo que luego se abrevió en setenta) se la llamó Septuaginta, y se la suele denominar con el número romano LXX. La primera traducción a que alude la Carta de Aristeas fue del Pentateuco, y eso nos habla del estado del canon en aquel momento. Es probable que sólo consideraran la Torá (el Pentateuco) como Escritura sagrada y que el resto de los libros (algunos todavía en proceso de escritura, otros aun no escritos) no tuvieran carácter canónico.

Sin que tengamos precisión sobre las fechas, podemos constatar que con el tiempo se le agregaron los Profetas, y luego los Escritos. Y si bien no sabemos cuándo se concluyó la versión completa, al menos tenemos en el prólogo del Eclesiástico la información de que ese libro fue traducido al griego por el nieto del autor, hacia el año 132 a.C. También nos informa que su abuelo lo habría compuesto en torno al año 190[5]. Es importante tener en cuenta que las comunidades judías siempre entendieron que la Septuaginta era una traducción y que el texto hebreo nunca fue remplazado por ella, ni dejó de ser la Escritura fundamental de su fe.

Sin embargo, al igual que con nuestras traducciones actuales a las lenguas modernas, el pueblo creyente la adoptó como su "Palabra de Dios", y la utilizó como el texto que alimentaba su fe y su vida. De la traducción Septuaginta han sobrevivido tres copias completas, que son los llamados Códices *Vaticanus*, *Sinaíticus* y *Alejandrinus* que datan, los dos primeros del siglo IV, y el tercero del siglo V[6]. Al ser éstos de origen cristiano, contienen también el Nuevo Testamento.

Con el tiempo, la Septuaginta incorporó otros libros al conjunto de textos que la componen, obras que hoy conocemos como "libros apócrifos", que nunca fueron aceptados por el judaísmo de Israel. Sin que haya una lista cerrada y precisa, se considera que son quince los apócrifos del Antiguo Testamento, de entre los cuales la Iglesia Católica reconoció como canónicos siete, a los que denomina "deuterocanónicos", es decir, canonizados en un segundo momento, para distinguirlos de los "protocanónicos"[7].

La Septuaginta -que incluye los apócrifos-

Es la versión que el judaísmo fuera de Israel utilizó por varios siglos y que el apóstol Pablo y los cristianos gentiles leyeron como su primera Biblia, antes de que los textos del

[4] Debemos señalar que hay una versión posterior de esta leyenda, producida alrededor del siglo II o III d.C. y más divulgada que la narración de la Carta. Fue compuesta por un autor conocido como Pseudo Justino, que habla de una milagrosa coincidencia entre todos los setenta traductores. Es una versión de la era cristiana, escrita cuando ya el judaísmo había abandonado la Septuaginta y tenía como función mostrar que esta versión –que ahora era el texto cristiano por excelencia- tenía la confirmación divina mostrada en un milagro que la hacía superior a las otras adoptadas con posterioridad por el judaísmo. Es una narración antijudía, pues acusa al judaísmo de abandonar una traducción bendecida por Dios.

[5] Cf. Prólogo al *Eclesiástico* en las ediciones de la Biblia con apócrifos. Sin embargo en algunas ediciones puede estar omitido pues el prólogo al Eclesiástico no es canónico incluso para las Iglesias que incluyen el Eclesiástico en sus Biblias en calidad de deuterocanónico; también en P. Andiñach, *Introducción hermenéutica al Antiguo Testamento*, Estella, Verbo Divino, 2012, p. 531-538.

[6] Hoy, cuando los estudios se refieren a la Septuaginta lo hacen sobre el texto conocido como edición manual de A. Rahlfs, *Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX intérpretes*, Stuttgart, 1935 (y sucesivas reediciones), que incluye los libros presentes en aquellos tres documentos. Hoy contamos con la traducción castellana del Pentateuco: Natalio Fernández Marcos, María Victoria Spottorno Díaz-Caro, *La Biblia griega. Septuaginta I. El Pentateuco*, Salamanca, Sígueme, 2008. Esperamos que este proyecto continúe hasta completar el resto de la obra.

[7] Esta es la lista de los libros apócrifos que se compone de libros y partes de libros: El primer libro de Esdras, El segundo libro de Esdras; Tobit; Judit; Adiciones al libro de Ester; Sabiduría de Salomón; Eclesiástico o la Sabiduría de Jesús ben Sira; Baruc; La carta de Jeremías; La oración de Azarías y la canción de los tres jóvenes; Susana; Bel y el dragón; La oración de Manasés; el primer libro de los Macabeos; el segundo libro de los Macabeos. A estos quince libros se les suele agregar el tercer libro de los Macabeos, el cuarto libro de los Macabeos; Salmo 151 y el libro primero de Henoc.

09. Pablo Andiñach:65 01/07/14 15:38 Página 85

Nuevo Testamento fueran compilados y sumados al Antiguo Testamento. Mientras el latín no remplazó al griego como la lengua de buena parte de Europa, esta traducción hecha por los judíos en Egipto fue la Escritura que la iglesia cristiana adoptó y utilizó para difundir el Evangelio. De allí la importancia que tiene para la tradición cristiana. En algún momento, entre finales del siglo I d.C. y comienzos del siguiente, el judaísmo de definió respecto a cuáles de los libros iban a pertenecer al canon hebreo, y así clarificó la relación con la Septuaginta y con los libros contenidos en ella. Así, dejó de lado libros escritos en griego o considerados posteriores a la época de Esdras, de acuerdo al conocimiento que ellos tenían de la cronología bíblica.

La Septuaginta no sólo difiere de la Biblia Hebrea en la cantidad de libros, sino también en el orden en que los ubica. En lugar de sostener la división de la Torá hebrea en tres partes (Ley, Profetas y Escritos) está dividida en cuatro secciones: Pentateuco, Históricos, Poéticos y Proféticos. Los libros de la tercera sección de la Biblia Hebrea (los Escritos) aparecen distribuidos en lugares diferentes: Rut sigue a Jueces; Crónicas sigue a Reyes; el libro de los Doce profetas, en algunas versiones, está delante de Isaías. Estas y otras variantes muestran que no había una autoridad universal que estableciera el orden de los libros y que, por lo tanto, las diversas comunidades judías seguían criterios distintos.

Hacia finales del siglo I, la naciente comunidad cristiana que se había expandido fuera de Israel, adoptó la Septuaginta como su Escritura. Nunca hubo una definición dogmática, sino que fue el devenir natural de considerar el texto que el judaísmo leía en sus sinagogas –de las cuales provenían muchos de los primeros cristianos- como su propia Escritura. Pero, al transformarse la Septuaginta en el texto que los cristianos utilizaban en sus liturgias e incluso en sus polémicas con el judaísmo, la comunidad judía se vio en la necesidad de reemplazar la Septuaginta por otras traducciones. De manera que, hacia fines del siglo II, el judaísmo abandonó la Septuaginta y produjo tres nuevas traducciones al griego para el uso en las sinagogas, llamadas con los nombres de los traductores: Aquila, Teodocio y Símmaco. Estas versiones griegas fueron más tarde abandonadas por desuso de la lengua griega y no nos han llegado más que fragmentos citados en otras obras, y por lo que sobrevivió de las *Hexaplas* de Orígenes.

Desafíos de la cultura

Hay una lección que como lectores de las Escrituras o como creyentes que nos acercamos a ellas debemos aprender. El judaísmo de aquel entonces supo ver en los desafíos de la cultura de su tiempo un valor positivo. En lugar de encerrarse en su propio pensamiento, percibió que era posible sostener la fe heredada y encontrar nuevos modos de transmitirla. Supo distinguir entre el molde y el contenido, entre el mensaje y la lengua en el cual se transmite. Ese no es un tema menor ni debe soslayarse. El cambio de idioma trajo también problemas y exigió adaptaciones, a veces difíciles y discutibles. Pero toda fe que se precie de trascender la geografía en que se incubó –y tanto el judaísmo como el cristianismo coinciden en esto–, debe también admitir que ha de trascender sus primeros gestores y la cultura impresa por ellos. Este hecho no hace perder identidad, sino que la fortalece, le da nuevos impulsos y la enriquece con experiencias desconocidas por los primeros creyentes. Si no fuera así no podrían ser parte de esa fe quienes hoy la proclaman con la belleza del castellano o del portugués.

Pablo R. Andiñach
Argentina, Buenos Aires

Kenner R. C. Terra[1]

Biblia, memoria y traducción de tradiciones:
Propuestas de lectura para 1Pe 3,19-22 y Jn 5,1-9a

Resumen
La exégesis hace mucho tiempo que viene pasando por renovaciones. Actualmente, no podemos pensar, por ejemplo, el método histórico-crítico sin tener en cuenta las contribuciones de las ciencias sociales, de las ciencias del lenguaje, la semiótica y otras. En el presente trabajo observaremos las intuiciones del ruso I. Lotman, de la escuela ruda de "semiótica de la cultura", para aplicarlas a la exégesis bíblica.

Palabras claves: Semiótica de la Cultura, Exégesis, Memoria, Ángeles aprisionados, Crítica Textual.

Abstract
The exegesis has long gone through renovations. We cannot think, for example, the historical-critical method without taking into account the contributions of the social sciences, the sciences of language, semiotics and others. In this paper we will observe the intuitions of Russian I. Lotman, of the Russian school of "semiotics of culture" to apply to biblical exegesis.

Keywords: Semiotics of Culture, Exegesis, Memory, Angels imprisoned, Textual Criticism.

1. Introducción

La exégesis hace mucho tiempo que viene pasando por renovaciones. Actualmente, no podemos pensar, por ejemplo, el método histórico-crítico sin tener en cuenta las contribuciones de las ciencias sociales, de las ciencias del lenguaje, la semiótica, etc. Como diagnosticó René Krüger,

> Durante muchas décadas, decir exégesis equivalía a decir *método histórico-crítico*: crítica textual, crítica literaria, crítica e historia de las formas y de los géneros literarios, historia de las tradiciones, crítica e historia de la redacción y de la composición. En los años Setenta y Ochenta del siglo XX, varios nuevos métodos así como aproximaciones hermenéuticas surgidas de los nuevos sujetos y las nuevas consciencias comenzaron a abrir un camino en la investigación científica de los textos bíblicos[2].

La interdisciplinariedad –tema muy importante para las investigaciones científicas–generó profundas y renovadores cambios en las preguntas hechas a los textos, que giraban siempre en torno a la autoría, fundamentos históricos y genealogías de las tradiciones. Esto sólo fue posible con el avance de algunos positivismos que permitieron superar algunos preconceptos respecto a la Biblia, que era punto de cuestionamiento en los medios académicos. La simple afirmación, por ejemplo, de Frye, crítico literario canadien-

[1] Maestría y doctorado en Ciencias de la Religión por la Universidad Metodista de São Paulo, miembro del Grupo Oracula de Investigación en Apocalíptica Judía y Cristiana (), miembro de la ABIB (Asociación Brasileña de Interpretación Bíblica) y profesor en el curso de teología de la Universidad de Río Grande (Unigranrio).
[2] René Krüger, "Uma aproximação estrutural a Lucas 1-4", en *RIBLA* 53 (2006/1) 77-102, 77.

10. Kenner Terra 69:65 01/07/14 15:39 Página 87

se y especialista, no en literatura antigua sino en literatura inglesa, de que muchos nos comprenden la literatura moderna porque no conocen la Biblia[3], ya es una buena señal de como ese crítico trata el libro judeo-cristiano, proporcionando un diálogo productivo entre los críticos literarios y exegetas. En la traducción del *The Great Code: The Bible in Literature* (traducido al portugués como *Códigos dos Códigos*. A Bíblia e a Literatura), Frye reafirma esta valoración al decir que su objetivo es investigar inductivamente la narrativa y las imágenes bíblicas, a fin de encontrar una estructura imaginativa, una especie de universo mitológico, en el cual la literatura occidental habría actuado hasta el siglo XVIII, y dentro del cual todavía opera en gran medida[4].

En este trabajo, ponemos, en el contexto de esta discusión epistemológica respecto a las ciencias bíblicas y de las lecturas de textos antiguos, las intuiciones de la escuela Rusa de Semiótica, de Tartú-Moscou[5]. Esta escuela trabaja con lo que es conocido como "semiótica de la cultura".

2. La Semiótica de la Cultura y la cuestión del "Texto": La traducción de tradiciones

Cultura, para la escuela rusa de Tartú-Moscou, es un "fenómeno interactivo sin existencia aislada y con un campo conceptual unificado, fundado en el procesamiento, cambio y almacenaje de informaciones"[6]. En este sentido, la cultura es interactiva y atrae hacia sí otros mundos[7]. Y como la cultura es una organización de significantes y significados, ella, por sí misma, es un texto. Como dice Irene Machado: "la cultura como texto implica la existencia de una memoria colectiva que no sólo almacena informaciones, sino que también funciona como un programa generador de nuevos textos, garantizando así la continuidad"[8].

Para I. Lotman, miembro de la escuela de Tartú-Moscou, la cultura es la anexión de textos, y los textos son unidades básicas de la cultura[9]. Por eso, como bien dice Lotman, "el texto no es solamente el generador de nuevos significados, sino también un condensador de memoria cultural. Un texto tiene la capacidad de preservar la memoria de sus contextos previos"[10]. Ese procesamiento es posible por la acción de *traducción* de *tradiciones*[11]. Por eso, las culturas, en cuanto textos, siempre se enriquecen recíproca y constantemente, pues es circular. Los textos de la cultura reflejan estos encuentros y cambios, los cuales se procesan a partir de la traducción de tradiciones que es hecha de manera creativa, dando a los signos anteriores nuevos contornos, que por sí están llenos de posibilidades. En este sentido, la afirmación de que "el Cristianismo Antiguo nació como un movimiento apocalíptico en el Judaísmo"[12], nos puede ayudar en la aplicación del concepto de *traducción de*

---

3 Northrop Frye, *Anatomia da Crítica*, São Paulo, Cultrix, 1957.
4 Northrop Frye, *Código dos Códigos. A Bíblia e Literatura*, São Paulo, Boitmpo, 2004, 9.
5 Para mayor profundización en la historia de esta escuela rusa y sobre la historia de la investigación, cf. Irene Machado, *Escola de semiótica. A experiência de Tartú-Moscou para o estudo da cultura,* São Paulo, Ateliê Editorial/FAPESP, 2003.
6 Machado, 28.
7 I. Lotman, "Tese para uma análise da semiótica da cultura (Uma aplicação aos textos Eslavos)", en Irene Machado, *Escola de semiótica. A experiência de Tartú-Moscou para o estudo da cultura*. São Paulo, Ateliê Editorial/FAPESP, 2003, 110.
8 Machado, 102.
9 I. Lotman, *La Semiosfera. Semiótica de La Cultura Del Texto,* Vol. I, Madrid, Fronesis, 1996.
10 I. Lotman, *As três funções do texto. Por uma teoria semiótica da cultura*, Belo Horizonte, FALE/UFMG, 2007, 22.
11 I. Lotman, "La semiótica de La cultura y El concepto de texto": *Escritos 19* (1993) 19.
12 C. Rowland – Jones-Morray, *Christopher R. A. The Mystery of God. Early Jewish Mysticism and the New Testament* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, Volume 12) Leiden, Brill Academic, 2009, 11.

10. Kenner Terra 69:65 01/07/14 15:39 Página 88

tradiciones a la luz de la semiótica de la cultura. I. Lotman dice que la cultura es la anexión de textos, y éstos son unidades básicas de la cultura. Por eso, como bien dice el semiótico ruso, el texto no es solamente el generador de nuevos significados, sino también un condensador de la memoria cultural. Un texto tiene la capacidad de preservar la memoria de sus contextos previos[13]. Por eso, en el texto hay otros sistemas de signos (enteros o parciales), volviéndose su parte constituyente. En este sentido, la exégesis no se preocupa más de las "intenciones del pasado", tan importantes para el historicismo y casi una patología del método histórico-crítico, sino con la creatividad del texto para organizar las memorias y darle a ellas el sentido en su discurso. En esa misma dinámica, cuando percibimos los Cristianismos de los Orígenes como un movimiento dentro de los Judaísmos Antiguos, con las fronteras fluidas y porosas, la literatura de aquella fue producida en diálogo y en íntimo contacto con la literatura, especialmente del Segundo Templo. Esta constatación reproduce resumidamente los resultados de años de investigaciones al respecto, porque es el consenso de que el imaginario religioso de la apocalíptica judaica prestó símbolos, temas, motivos literarios y códigos para varias prácticas de los cristianismos.

Tendríamos muchos ejemplos clásicos para pensar sobre el diálogo entre la tradición judaica del segundo templo (en contacto con Qumrán) y la literatura canónica o no de los cristianismos de los primeros siglos. Veamos los textos sobre la tradición de los ángeles aprisionados (1Pedro 3,19-22; Judas 6 y 2Pedro 2,4) sobre este proceso de organización de memorias apocalípticas en la producción de textos neo-testamentarios. Después observemos los presupuestos de la semiótica de la cultura para la crítica textual.

2.1 Espíritus en prisión y la traducción de tradiciones de 1Enoc

Entre la gran producción literaria conocida como apocalíptica judaica, encontramos el libro de 1 de Enoc, una obra compuesta de cinco libros: Libros de los Vigilantes (6-36), Parábolas de Enoc (37-71), Libro Astronómico (72-82), Libros de los Sueños [con el apocalipsis de los Animales] (83-90) y la Epístola de Enoc (91-105). Dentro de la Epístola de Enoc encontramos el *Apocalipsis de las Semanas* (93,1-10; 91,11-17).

De acuerdo con el relato de los capítulos 6-11, un grupo de seres angelicales, llamados como *Vigilantes,* se vieron atraídos por la belleza de las hijas de los hombres [mujeres] y conspiran entre sí sobre el liderazgo de *Semiaza,* con el propósito de poseerlas (1Enoc 6,1-5).

Los Vigilantes, al tener relaciones sexuales con las mujeres, procrean gigantes. Esos seres híbridos se comerán todos los alimentos de la tierra, y después a los mismos seres humanos (7,1-6). Con el derramamiento de sangre, la humanidad clamó a Dios (8,4).

Al ver el caos instaurado sobre la tierra, los ángeles Miguel, Sariel, Rafael y Gabriel, que estaban en el cielo, intercedieron ante el Altísimo en favor de la humanidad (1Enoc 9). En respuesta a la solicitud de los ángeles, Dios envió al ángel Sariel, para alertar a Noé del inminente juzgamiento que vendría sobre el mundo.

El relato continúa, Dios envía a Rafael para prender a Azazel en las profundidades del desierto, donde se quedaría hasta el juicio final (10,4-6). El texto presenta una purificación futura [diluvio] a causa de los secretos celestiales que habían sido enseñados (10,6). Después, Dios envía a Gabriel a fin de destruir, sin misericordia, a los gigantes (10,4-12):

> Para Gabriel dijo el Señor: "ve a ellos, los bastardos [gigantes], a la raza mestiza, hijos de la fornicación, y aniquila a los hijos de los vigilantes que están entre los hombres. Ponlos unos con-

13 I. Lotman, *As três funções do texto. Por uma teoria semiótica da cultura.* Belo Horizonte, FALE/UFMG, 2007, 22.

10. Kenner Terra 69:65 01/07/14 15:39 Página 89

tra los otros, para que se maten mutuamente. ¡Que no se prolonguen más los días de sus vidas!".

Y a Miguel, Dios le ordena que aprehenda a *Semiaza* y a los ángeles rebeldes, y los encarcele por siete generaciones en los valles profundos de la tierra, hasta el día del juicio final, cuando finalmente serían lanzados al fuego eterno (10,11-15), y entonces florecería la justicia y la paz entre los justos de la tierra (10,16-11,2).

El bloque 12-16 de 1Enoc es ya una relectura del bloque 6-11[14]. En aquel, Enoc es insertado y sirve como punto de partida para su jornada de revelación. J. J. Collins dice que "como capítulos de transición, estos sirven como clave para la forma como los libros son conectados. Enoc es introducido especialmente en respuesta a la crisis causada por los vigilantes, y actúa como intermediario en el cielo"[15]. En esos capítulos, Dios lo comisiona como su mensajero, papel que era reservado a los ángeles, para anunciar a los Vigilantes su juzgamiento. En esos capítulos (12-16), los ángeles Vigilantes son descritos como "sacerdotes" que abandonaron su posición sacerdotal en el templo celestial y "atravesaron" la frontera entre los cielos y la tierra, fornicando con mujeres y contaminándose con la sangre de ellas (15,4).

La condenación de Azazel es anunciada después del juzgamiento de todos los Vigilantes (13,1-3). Entonces, aparece la escena de intercesión de Enoc a Dios, en favor de los ángeles. Sus peticiones son negadas, y la única cosa que les resta a ellos es la condenación y la desgracia futura (13,4-10)[16].

2.2 "Espíritus en prisiones...". Memorias de la tradición de Enoc

En 1Pedro 3, en los primeros versículos de la perícopa (v. 13-18), el redactor consuela a los destinatarios de la carta aproximando los sufrimientos de la comunidad a los sufrimiento de Cristo. Según J. Elliott, en un análisis sociológico de los destinatarios –los *paroikoi* y *parapidemoi* (peregrinos residentes y peregrinos transeúntes)–, las persecuciones se limitaban a difamaciones y calumnias por parte de sus conciudadanos del Asia Menor[17]. No podemos entrar en detalles sobre eso, nos basta saber que la misiva deseaba fortalecer y consolar a un grupo de peregrinos convertidos al Cristianismo.

El texto dice que es mejor sufrir injustamente por causa del buen procedimiento en Cristo, que hacerlo justamente por acciones dignas de condenación (3,16). Más aún, él fortalece su argumentación usando como paradigma el sacrificio de Cristo, que representa un justo sufriendo consecuencias injustas, con un único propósito: "para conducirlos a vosotros a Dios" (v. 18). O sea, el camino de salvación de los destinatarios se construye exactamente en la lógica del sufrimiento injusto del justo, en el programa de la voluntad de Dios, lo que impediría a los dependientes de ese proceso pasar por la misma experiencia de injusticia. Tanto así que en el versículo 17 el texto evoca la voluntad de Dios para hablar del sufrimiento de la comunidad. Esa experiencia de dolor, por más confusa que haya sido, indicaba una participación en los dolores vividos por Jesús. Con todo, ese que murió en carne fue vivificado en el Espíritu (v. 18).

En este exacto contexto aparece la desconcertante afirmación: "en el cual también fue y predicó a los espíritus en prisión..." (v. 19). ¿Quiénes serían los espíritus? En continuidad

---

14 George Nickelsburg and James C. Vanderkam, *1 Enoch: A new translation*. Minneapolis, Fortress, 2004, 3.
15 J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: an Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York, CROSSROAD, 1989, 36.
16 Los capítulos 14-16 muestran las visiones de Enoc de la condenación de los Vigilantes.
17 J. H. Elliott, *Um Lar Para Quem Não Tem Casa: Introdução sociológica a primeira carta de Pedro*, São Paulo, Paulinas, 1985.

10. Kenner Terra 69:65 01/07/14 15:39 Página 90

con el texto, somos informados que estos fueron, en otro tiempo, desobedientes a Dios (v. 20). ¿En qué ocasión ocurrió esa desobediencia? El texto informa: en los días de Noé, con ocasión del diluvio. Pronto, el texto dice que los espíritus aprisionados en el contexto del diluvio recibirán algún tipo de proclamación de Jesús.

¿Respecto a qué habla el texto? ¿Esos espíritus receptores de la proclamación de Jesús serían espíritus humanos? Agustín diría que sí, pero las investigaciones actuales afirman que definitivamente no[18].

Por lo que parece, el texto de 1Pedro 3,19 está traduciendo memorias de la tradición de Enoc que eran tan importantes para el mundo judaico del segundo templo[19]. Una buena hipótesis para la lectura de 1Pedro es aproximarlo a las ideas enunciadas por el Libro de los Vigilantes. Sin embargo, aquello hace un cambio de papeles al apropiarse de las memorias apocalípticas. De Enoc, como diría la tradición judaica, 1Pedro transporta a Jesús la acción de ir hacia los espíritus que están aprisionados desde la época del diluvio. Entonces, probablemente los espíritus citados en 1Pedro 3,19 acarreaban las memorias de los Vigilantes, que por haber desobedecido las órdenes de Dios, han causado muchos maleficios a la humanidad, y por ello fueron aprisionados.

Otra cuestión en esta discusión es sí realmente el texto habla sobre "descenso", lo que rápidamente hace que algunos lo interpreten como el *infierno.* El participio aoristo del verbo *poreúomai* (haber pasado), del versículo 19, no tiene necesariamente el sentido de "descender". Este verbo es utilizado en la literatura del Nuevo Testamento, fuera del texto petrino, para hablar de la "ascensión" de Jesús (Hch 1,10-11; Jn 14,16). Y, en 1Pedro 3,22 es usado en el sentido de "subir" y no de "descender". El propio libro de 2Enoc (Enoc Eslavo, pseudoepígrafo del siglo II d.C.), que tiene dependencia de 1Enoc, y el Testamento de Leví (pseudoepígrafo del siglo I a.C.), afirman que los Vigilantes caídos fueron puestos en el segundo cielo. Por eso, es más probable que, por el contexto de 1Pedro y de la literatura antigua, la presencia de la idea de que Jesús "subió" (¿hasta el cielo?) fue para anunciar algo a los "espíritus en prisión". Como dice Elliott:

> La descripción de Jesús Cristo y su actividad pos-muerte en 1Pe 3,18- 22, creo que hace claro uso de los temas y del lenguaje contenido en 1Enoc 6-16, describiendo a Cristo como una figura de Enoc ascendiendo al cielo y anunciando la condenación a los angélicos espíritus castigados y aprisionados desde los tiempos de Noé[20].

En el texto de 1Enoc, el contenido del anuncio a los espíritus es condenatorio y escatológico. Probablemente, la perícopa petrina acarrea la misma memoria; por eso, el contenido del mensaje de Jesús no es el kerigma de salvación. Los espíritus presos a los que se refiere el texto es una remembranza de los Vigilantes del relato del Mito de los Vigilantes, los cuales a más de estar aprisionados, estaban esperando la condenación escatológica para el fin de los tiempos (que en 1Enoc sería el diluvio).

Así, en 1Pedro 3,19 encontramos indicios de cómo el Mito de los Vigilantes nos ayuda en la comprensión, traducción de tradiciones de ideas e imaginario de la literatura enocita.

---

18 J. H. Elliott, *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*. Vol. 37b. The Anchor Bible. New York, Doubleday, 2008, 697. Para una crítica a la interpretación hecha por Agustín, y aceptada en la Edad Media, ver: Edmond Hiebert, "The Suffering and Triumphant Christ: An Exposition of 1 Peter 3:18-22", en *Bibliotheca Sacra* (1982) 146-158.

19 James C. Vanderkam, *Enoch, a Man for All Generations*, Columbia, University of South Carolina Press, 1995.

20 J. H. Elliott, "1 Enoch, 1 Peter, and Social Scientific Criticism. A Review Article on a Major 1 Enoch Commentary", en *Biblical Theology Bulletin* 39 (2009) 39-43, 41.

10. Kenner Terra 69:65 01/07/14 15:39 Página 91

La misma temática aparece en 2Pedro y en Judas. Comencemos, en esta parte, por Judas. El versículo que nos interesa se encuentra dentro de una gran argumentación –grande en comparación con el tamaño de la obra– contra algunos en la comunidad que tienen ideas y prácticas más liberales, vistas por el autor como libertinas (v. 4). Esos falsos maestros tenían libre circulación en la comunidad, al punto de participar de las fiestas del ágape (v. 14). Y sin medir las palabras, el autor lanza acusaciones y duras críticas contra tales engañadores (v. 8, 10, 11, 12, 13, 16); ¡el texto es tan fuerte que asusta! Lo que indigna al autor de esta carta es la forma irrespetuosa como tratan a las potestades o seres angelicales: "Del mismo modo, esas personas, llevadas por sus devaneos, manchan la carne, desprecian el señorío de Dios e insultan a las *potestades/autoridades* (seres gloriosos)" (v. 8).

La pequeña epístola inicia su exhortación ilustrativa en el versículo 5, una introducción a la lista de ejemplos negativos bien conocidos y retirados de la tradición judaica: "deseo, sin embrago, que vosotros recordéis..." (v. 5). El conocimiento de las historias por parte de los lectores queda bien claro en el uso del verbo *hupomimnesko* (recuerdo, evoco, haga que alguien rememore). El autor comienza con la experiencia del éxodo egipcio, por el cual Dios salvó a los fieles e hizo perecer a los infieles (v. 5). Después de ese doloroso ejemplo, él usa otra ilustración: los ángeles no conservaron su dignidad y abandonaron su morada (v. 6). En continuidad con la argumentación, él dice que los mismos están ahora presos con cadenas eternas, debajo de la oscuridad, esperando el juicio del gran día (v. 6). Para entender mejor sobre estos seres aprisionados, leamos el versículo 7 (en una traducción más literal): "como Sodoma, Gomorra y las ciudades alrededor, de la misma manera que esos que se prostituían y seguían atrás de la carne (naturaleza) diferente, fueron puestos como ejemplos, colocados debajo de la condenación del fuego eterno" (v. 7). En el texto, el pronombre demostrativo 'esos' (*toutois*) hace referencia a los ángeles anteriormente citados, porque concordaban sintácticamente. Así, las experiencias de los ángeles rebeldes y de Sodoma y Gomorra son usadas comparativamente para servir de ejemplos de errores en el ámbito sexual, o sea, el mal de prostituirse (*ekporneusasai*) –un detalle, esa prostitución es con otra carne o naturaleza diferente (*hetéras*). En suma, tenemos la imagen de seres angelicales rebeldes que dejaron su lugar de origen y cayeron en la prostitución, y por causa de eso están presos en la oscuridad, guardados para el juzgamiento final.

Por eso, es nítida la traducción de tradiciones enocitas en Judas. Éste utiliza la historia de ese, de ángeles aprisionados por causa de sus acciones libertinas, para mostrar como Dios tiene una justa condenación para los infieles. O sea, esta memoria sirve de estrategia literaria, como ilustración de la condenación para inhibir la acción de desobediencia. Más de frente, la misma epístola de Judas, para condenar la forma como aquellos falsos maestros trataban a los seres celestiales, cita en el versículo nueve a otro pseudoepígrafo judaico, la *Asunción de Moisés*, en el cual hasta Miguel actuó respetuosamente al luchar con el Diablo por el cuerpo de Moisés.

Podemos tomar en consideración, para la lectura de 1Pe 3,19-22, otro texto donde aparece el tema de los seres aprisionados: 2Pedro 2,4. Todo el segundo capítulo de 2Pedro es muy parecido a Judas 6-13. Eso es fácilmente percibido porque, como es consenso entre los investigadores, aquella epístola es dependiente de esta[21].

En un contexto parecido de oposición a un grupo de falsos maestros (2Pe 2,1-3; 10-13; 14), 2Pedro enumera varios ejemplos de infieles que sentirán el juzgamiento divino. Como en Judas, él recuerda a los ángeles, a Sodoma y Gomorra y a Balaán, dejando de lado

21 Bradly S. Billings, "The Angels who Sinned… He Cast into Tartarus (2 Peter 2:4): Its Ancient Meaning and Present Relevance", en *The Expository Times* 119 (2008) 152-157.

10. Kenner Terra 69:65 01/07/14 15:39 Página 92

los ejemplos de Caín y de Coré (Jdt 11), como tampoco cita directamente los textos pseudoepígrafos presentes en Judas.

Al utilizar el mismo ejemplo de Judas 6,2 Pedro lo cita casi literalmente, pero con un pequeño detalle de más: el Infierno. Por eso, la característica teológica distintiva de 2Pedro se encuentra en su notable combinación de imaginarios helenístico y escatológico judaico[22]. El texto habla de los ángeles caídos, pero ubicándolos en el infierno de la mitología griega (presente, por ejemplo, en Hesíodo [Teogonía 715–30] y Homero [Ilíada 8.11–19; Odisea 11]): "Sin embargo, Dios no perdonó a los ángeles que pecaron, sino que arrojándolos al infierno los entregó a prisiones de oscuridad, para ser reservados al juicio" (2Pe 2,4).

Así, en 2Pedro las historias de los Titanes y la tradición de los ángeles caídos son entrelazadas para anunciar el juzgamiento contra los falsos maestros[23]. Nicklesburg define bien la relación de la epístola de Judas, los Mitos de los Vigilantes (1Enoc) y la mitología griega en 2Pedro: "Sobre la imagen de la epístola de Judas, 2Pedro trabaja la historia de la rebelión de los Vigilantes y el aprisionamiento con una propuesta similar a la de Judas (2,4-5), y la embellece con temas de la mitología griega"[24].

Como percibimos, la memoria de ángeles aprisionados es traducida en el Nuevo Testamento para organizar discursos de condenación y para motivar la obediencia.

3. Memorias de lectura y de crítica textual

Otra cuestión tratada por Lotman, siguiendo los caminos de otros semióticos, es la relectura o las relecturas de estos textos, que son "textos-memorias". Al tratar del contrato entre el auditorio/receptores del texto y la tradición cultural, el semiótico ruso afirma que:

> El texto cumple la función de memoria cultural colectiva. Como tal muestra, por un lado, la capacidad de enriquecerse ininterrumpidamente y, por otro, la capacidad de actualizar algunos aspectos de la información depositada en él, y olvidar otros temporalmente o por completo[25].

En este sentido, la recepción del texto es una gran oportunidad para profundizar los niveles de información, y puesto que hay actualizaciones de las informaciones depositadas que en otro contexto estuvieran olvidadas. Son intenciones latentes, a las cuales no sería posible llegar por su lectura original. Por eso, cuanto más el texto sea leído, más rico será, pues serán revelados aspectos del contenido que en otros contextos de lectura no podrían ser accesibles o no serían descubiertos. Consecuentemente, la exégesis deja de ser una arqueología del sentido, para volverse observadora del texto como instrumento de diálogo con la cultura, pues su relectura en las artes, gestos etc. es también profundización de su significado. El histórico deja de ser el pasado, dejando que el mundo se acerca a los lectores y les dé a ellos la capacidad de acceder a "mundos e fondos" inaccesibles, por ejemplo, a la audiencia original. El texto se vuelve, entonces, un retazo de expresiones de diversos significados, una armadura que acumula los sentidos adquiridos en las lecturas dentro de la historia.

---

22 R. J. Bauckham, "2 Peter", en Ralph P. Martin - Peter H. Davids, *Dictionary of the Later New Testament & Its evelopments*, Downers Grove, Inter Varsity Press, 1997.
23 Billings, 536.
24 George Nickelsburg - K. Baltzer, *1 Enoch: A commentary on the book of 1 Enoch. Includes the text of the Ethiopic book of Enoch in English translation*, Minneapolis, Minn, Fortress, 2001, 86.
25 I. Lotman, "La semiótica de La cultura y el concepto de texto", en *Escritos* 19 (1993) 15-20, 19.

10. Kenner Terra 69:65 01/07/14 15:39 Página 93

Su perspectiva nos abre posibilidades para pensar las variantes textuales, no como corrupciones al texto original, sino como indicios de interpretación y de memorias aprehendidas en la historia de su recepción y utilización.

3.1. Jn 5,1-9a: Variantes textuales y memoria de lecturas

El texto que revisaremos por la capacidad de organización de las memorias de interpretación (profundidad de sentidos), a la luz de las variantes, dando un nuevo mirar a la Crítica Textual, es Jn 5,1-9a. La delimitación de esta perícopa es bien clara, pues hay ruptura (un cambio de escenario) en 5,1. En 4,54 se encuentra la conclusión del relato anterior (4,46-54). El versículo 1 es una traducción redaccional, un eje, para cambiar de un escenario a otro, como una indicación de cambio temporal ("después de estas cosas"), geográfico (subió a Jerusalén) y de personajes (Jesús, Judíos, un hombre enfermo). Con relación al final de la perícopa hay espacio para las discusiones. Como tomamos en consideración solamente el relato del milagro, terminamos la perícopa en 5,9a y tenemos hasta ahí una propuesta de separación de parágrafos del aparato crítico de la *Greek New Testament* (UBS) como uno de los suportes para ello. Más aún, a la luz de la Crítica de las Formas, después de un relato de curación surgen las controversias. En este sentido, tendríamos en 5,1-9a una narración de milagros y en 9b-15 (¿?) una controversia. En esa línea, nos fijamos en la narración de milagro y veremos sus testimonios de lectura.

Leamos rápidamente el aparato crítico de esta perícopa.

5,1. La primera cuestión sobre la fijación del texto es la presencia o no del artículo femenino antes de *heorté* (fiesta). El aparato de la *Greek New Testament* (UBS) dice que la lectura sin el artículo es a nivel "A" de certeza. Probablemente, a partir de la evidencia externa, el artículo entró después en el texto para que la "fiesta", sin una indicación precisa, fuese identificada con alguna conmemoración específica, con probable referencia a la Pascua[26]. Más aún, hay dos testimonios textuales para la identificación de esta fiesta: a. fiesta de los ácimos (en el manuscrito L), que coloca en el lugar del sustantivo *Ioudaíon*; b. "tabernáculos" (en el minúsculo 131). Algunos unciales tales como el Sinaítico, el Beza y otros usan el artículo masculino antes de *Iesoûs*, lo que es común en el evangelio de Juan[27]. Los testimonios que sirven de base para la lectura propuesta por el *Novum Testamentum Graece* (NTG) (27ª edición) son el $P^{66.75}$, el Alejandrino, el Vaticano, el Beza y otros que divergen del Texto Mayoritario.

5,2. En este versículo encontramos algunas sustituciones de palabras. La lectura preservada por el NTG es "*epi tê probatikê kolymbéthra he epilegoméne*" (sobre/junto a la probática[28] un estanque llamado...][29]. Mientras tanto, el Sinaítico del siglo séptimo, el Alejandrino o el D, L, Q y otros manuscritos preservan la siguiente lectura: "*en tê... he epilegoméne*" (en la [probática]... un estanque llamado). Una versión latina del siglo IV lee como "piscina, que es llamada...". Algunas otras leen: "en la parte inferior de la piscina". El P^{66}, en el copista original de este papiro (P^{66*}), cambia también el orden de la oración y pone el *éstin* entre el artículo femenino y el *legomene*, utilizado en el lugar del *epilegomene*. La lectura tes-

26 Roger L. Omanson, *Variantes Textuais do Novo Testamento. Análise e Avaliação do Aparato Crítico do 'Novo Testamento Grego'*, Traducción y adaptación de Vilson Scholz, Barueri-SP, Sociedad Bíblica de Brasil, 2010, 173. El artículo se encuentra en los mayúsculos (Sinaiticus), C, L, D, Y, familia de los minúsculos 1, 892, 1424 y por muchos otros manuscritos que pertenecen al Texto Mayoritario.

27 J. H. Bernard, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. John*, Vol. I, New York, C. Scribner' Sons, 1929, 226.

28 Prefiero transliterar el adjetivo para referir un lugar específico, la puerta de las ovejas, y no una puerta en general.

29 Para J. Jeremías a mejor lectura seria *en tê* y no *epi tê* . Cf. J. Jeremías, *The Rediscovery of Bethesda.* NEW TESTAMENT ARCHAEOLOGY MONOGRAPH Nº I, Louisville, K.Y., Lexington Road, 1966, 11.

10. Kenner Terra 69:65 01/07/14 15:39 Página 94

timoniada por el NTG se encuentra en el P^{66c}, en el P^{75}, en el Vaticanus, el Ephraemi, el T, Y, en el 078, en la familia de los minúsculo 13, texto Mayoritario y la versión siríaca heracleana. J. Jeremías sigue una lectura completamente diferente. Después de una discusión en diálogo con los testimonios textuales y fuentes arqueológicas, el exegeta alemán concluye que el texto se refiere a un "estanque de las ovejas" y no a la "puerta de las ovejas"[30].

Siguiendo el mismo versículo, encontramos variaciones de lectura. En la NTG (27º edición), apoyada por el códice *Sinaítico* (o L que se conoce también como Bezathá), se lee el nombre de la piscina o estanque como *Bethzathá*. La expresión *Bethesda* aparece en los manuscritos A, C, Q, 078, en las familias minúsculas 1 y 13, en el Mayoritario, en el Siríaco curetoniano, el Peshita y en la lectura marginal de la versión siríaca heracleana. Probablemente esta sea una lectura posterior, a la luz del arameo *bet hesda'* (casa de misericordia), que tendría propósitos edificantes[31]. Mientras tanto, en el 3Q15, encontrado en Qumrán, aparece la expresión *Bet Ešdatayin* (Bethshadayin), que sería Bethesda en su forma griega singular. Esto sirve de base para la elección de algunos por este tipo de lectura[32]. Otra lectura para este lugar es *Bethsaïda* (como aparece en el P^{75}, en el códice *Vaticanus*, en el suplemento de *Washingtonus*, en el códice Y [con algunas dudas] etc.). Incluso con estas múltiples certificaciones, es probable una lectura posterior de la memoria, a la luz de Jn 1,44, que menciona *Bethsaida* junto al Mar de Galilea. P^{66}, en la lectura del copista original, también preserva esta lectura, pero de una forma diferente: *Bedsaidan*.

Belzetha, *Bethzetha*, *Belzatha*, como también Bezatha son derivaciones o formas alternativas de Bethzathá. Por ser esta una lectura más difícil, acabó aceptándose como la más verosímil, igual que el GNT pone en su aparato esta elección como la certeza "C".

5,3. Para este versículo encontramos testimoniados en algunos manuscritos (A, Q, códice Psi, en la familia de las minúsculas 1 y 13) la presencia del adverbio "*polý*" (muy/grande) antes de "*plêthos*", quedando la siguiente lectura: "gran multitud". La ausencia de este está testimoniada en el $P^{66.75}$, el Sinaítico y más de cinco mayúsculos, 33, 579, 1241, Itala, Siríaca curetoniana y todos los coptas.

En el mismo versículo encontramos algunas divergencias en la lista de enfermos y en la presencia de una oración que intenta alinearse al v. 7. Después de los "resecos" (*xepôn*) el D y el Itala insertan *paralytikon* (paralíticos), para sincronizar la lista al tipo de problema que probablemente fue resuelto en este episodio. Más aún, después de esa lista, muchos manuscritos incluyen la siguiente oración: "*ekdechomenon ten tou ydatos kinesin*" ("aguardando el agua en movimiento"), una sincronización con el v. 7. Lo Interesante es que la última palabra de esta frase, y la raíz de la primera, aparecen en el aumento del v. 4, y en ningún otro lugar del evangelio de Juan.

5,3-4. El versículo 4 está ausente (en sus diversas formas y variantes) en muchas lecturas ($P^{66.75}$, Sinaítico, Vaticano, otras mayúsculas, algunos Italas, etc.) y el NTG (27º edición) lo retira del cuerpo del texto. En el GNT hay una reconstrucción, de acuerdo al códice Alejandrino, con algunas variaciones en el fin de los manuscritos o versiones posteriores del siguiente texto: "Sin embargo, el ángel del Señor a su debido tiempo se lavaba en el estanque y agitaba el agua; pero el primero que entraba con la agitación del agua que-

30 Jeremías, 12.

31 J. F. Strange, "Bethe- Zatha", en D. N. Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*, Vol I, New York, Doubleday, 1992, 700.

32 Cf. R. E. Brown, *The Gospel According to John (I-XII): Introduction, Translation, and Notes*. New Haven; London, Yale University Press, 2008, 206. J. Jeremías defiende exactamente eso, y llega a decir que la evidencia de Qumrán muestra que la variación posterior es exactamente lo que la NTG trata como original. Cf. Jeremías, 12.

10. Kenner Terra 69:65 01/07/14 15:39 Página 95

daba curado de cualquier enfermedad que padeciese" (traducción personal)[33]. Algunos manuscritos cambian el verbo "*loúo*" (lavar) por "*katabaíno*" (descender). O sea, los ángeles no se lavaban en el estanque, sino que descendían.

5,5-6. En estos versículos, la expresión "cierto hombre allí", en algunos manuscritos, están en un orden diferente. Así también, hay algunas variaciones con relación al tiempo de enfermedad de aquel hombre. El "suplemento del W" dice que su edad era 48 años, poniendo el *kai* (y) entre los números. El mismo *kai* falta en algunos manuscritos, tales como $P^{66.75}$, Vaticano y otros. En el versículo 6 también tenemos algunas variaciones en el orden de la expresión "tiempo que ya tiene".

5,7.9. En este verso, en el lugar de "*apekríthe*" (respondió), el A^c, D, las siríacas sinaítica y la curetoniana ponen "*legei*" (dice). Después de la respuesta del enfermo ("antes de mí desciende"), el minúsculo 64 aumenta, diciendo la frase "y reciben la curación". El minúsculo 69 dice: "yo, sin embargo, permanezco enfermo". En el versículo 9, en algunos textos no aparece el *kai* antes del "inmediatamente". En este mismo verso, en la Siríaca curetoriana no consta la expresión: "y tomó la cama y se marchó".

Mirando estas variantes, que son memorias corregidas en el texto, a partir de sus lecturas, percibimos que el v. 1 pone la narración en diálogo con las tradiciones cúlticas y las memorias de fiestas de Israel. Las lecturas posteriores, teniendo el artículo indefinido presupuesto en el texto, abrió las puertas para lecturas e identificaciones de esta fiesta: Pascua/Ácimos o Tabernáculo.

En los vv. 2-8 entramos en la escena del milagro. El texto habla de una puerta por donde pasaban las ovejas para el culto[34] y un estanque de agua. Este estanque poseía, en la perspectiva de los que allí aguardaban, poderes terapéuticos, los cuales no son negados directamente por el texto. El tema es el agua y su poder terapéutico, específicamente. Este estanque puede remontar las creencias populares comunes del imperio romano, en especial a Asclepio o Serapis, como explica Strange[35]. Como un arquetipo literario[36], el agua puede ser un signo demoníaco (negativo) o apocalíptico (esperanza)[37]. En el texto parece preservada la memoria del lado apocalíptico, porque sirve para la realización de expectativas, como ocurre en el mismo evangelio con relación a otro estanque, el de Siloé (Jn 9,7). Así, el texto traduce en el centro de la narración las prácticas religiosas populares, y más tarde sus lectores abrieron aún más el texto y configuraron las imágenes de los cultos romanos, con temas judeo-cristianos: "el ángel descendió y movió el agua". Los ángeles en la tradición judaica participaban del culto con la comunidad (4Q400-4007), son enviados para resolver problemas (1Enoc 1-12, Daniel, etc.), poseen mujeres (1Enoc 1-6, 1Cor 11), llenan la tierra (Jubileo 5) etc. Así, el texto organiza memorias, recreándolas y dándole nuevos contornos para mostrar, con señales, el poder de realización de Jesús. Por eso, en el v. 9 hay una conclusión que muestra que solamente después de que el enfermo se encontró con Jesús pudo ser curado: "recoge tu cama ay sal con ella en tus manos". Si él era paralítico en el texto considerado "original", es algo que no sabemos, porque el v. 7 dice que llegaba solo hasta el estanque, lo que implica que alguien antes había entrado. Sin embargo, en las lecturas posteriores encontramos la memoria del enfermo como un "paralítico",

---

33 "*ángelos gar kyríou katá kairòn eloúeto em tê kolumbéthra kai etápasse tò hýdor; ho oûn prôtos embàs metá tèn tapachèn toû hùdatos hugiès egíneto hoío depot'oûn kateícheto nosémati*".

34 Strange, 700.

35 Strange, 700.

36 Ver: Eleazar M. Meletinski, *Os Arquétipos Literários*, São Paulo, Ateliê Editorial, 2002.

37 Northrop Frye, *Anatomia da Crítica*, São Paulo, Cultrix, 1973.

10. Kenner Terra 69:65 01/07/14 15:39 Página 96

pues está dentro de la lista de enfermos del v. 3. Así, la conclusión del v. 9 entra en diálogo con las memorias del texto: antes paralítico, ahora caminando. ¿Por qué? Porque Jesús lo curó. Los testimonios muestran que las lecturas posteriores descienden a niveles de posibilidades de significados latentes en el texto.

Así, las variantes no denuncian corrupción del texto original. Por el contrario, son testimonios de la profundización del texto "original", lo cual sólo es una puerta a las posibilidades de lecturas, las cuales pertenecen al propio texto e potencia, como dice la semiótica de la cultura.

3. Conclusión

La exégesis necesita estar siempre abierta a las nuevas preguntas hechas a los textos, las cuales surgen desde una multiplicidad de posibilidades de aproximación al texto. Por eso, las referencias teóricas y las metodologías disponibles ayudan a multiplicar la pregunta: "*¿Qué se debe observar en el texto cuando lo leemos?*"[38].

En esta relación trans e interdisciplinar, la exégesis también debe repensar algunos postulados epistemológicos, no para esclarecer los resultados de las investigaciones de los "antiguos" métodos, sino para extender sus intereses al leer/interpretar un texto. Específicamente, con la semiótica de la cultura el texto se vuelve una piel de la cultura y archivo vivo de las múltiples posibilidades de acción frente a las informaciones culturales. Más allá de eso, el exegeta deja de ser un simple arqueólogo del sentido, para percibir cómo la Biblia es recibida por la cultura y la organiza en cierto nivel, y cómo dialoga con ella. Más aún, tenemos una renovación del concepto de variantes. Ellas dejan de ser corrupción al texto para volverse maneras de recibir y de profundizar los sentidos.

Así, la Biblia se vuelve una "memoria cultural colectiva" (Lotman), que organiza de manera creativa los imaginarios/memorias, para construir discursos propios, los cuales entrarán en la cultura, al tiempo que son recibidos por ella. Percibimos claramente eso en los textos en los cuales el imaginario apocalíptico de espíritus aprisionados sirve de tema para diversos discursos dentro de las obras neo-testamentarias. ¡Texto/Biblia, de esta forma, es Texto/Biblia de la cultura!

Como resultado de la aplicación de esta perspectiva metodológica, pueden hacerse las siguientes problematizaciones:

1. La exégesis tradicional necesita repensar su concepto de historia, intención de autor y acceso a la realidad del pasado. Por eso, la semiótica de la cultura y los demás métodos de las ciencias del lenguaje son todos importantes.
2. Ya pasó la hora de la exégesis tradicional, que murió con la modernidad y sus positivismos infértiles, y ahora resucita con la certeza de la creatividad del lector. La deformación de la traducción y la muerte del autor, más que una entidad a ser exorcizada, se convierte en un objetivo de la investigación.

Hay, entonces, una oportunidad de pensar la exégesis de manera más "flexible" y, así, formar otras percepciones sobre la Biblia, especialmente aquellas que valoren su recepción y perciban que la historia es intención del texto que están más en el lector y en la cultura que en la comunidad "mateana", "marcana" o del "discípulo amado". Es decir, debemos mirar más a las "gentes" intérpretes del texto que al apóstol de los gentiles.

---

[38] José Luiz Fiorin, *Elementos de Análise do Discurso*, São Paulo, Contexto, 1989, 9.

10. Kenner Terra 69:65 01/07/14 15:39 Página 97

Bibliografía

BAUCKHAM, R. J., "2 Peter", en MARTIN, Ralph P. – DAVIDS, Peter H., *Dictionary of the Later New Testament & Its developments*, Downers Grove, Inter Varsity Press, 1997.

BERNARD, J. H., *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. John*, Vol. I, New York, C. Scribner' Sons, 1929.

BILLINGS, Bradly S., "The Angels who sinned… He Cast into Tartarus (2 Peter 2:4): Its Ancient Meaning and Present Relevance", en *The Expository Times* 119 (2008) 152-157.

BROWN, R. E., *The Gospel According to John (I-XII): Introduction, Translation, and Notes*. New Haven; London, Yale University Press, 2008.

COLLINS, J. J., *The Apocalyptic Imagination: an Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York, CROSSROAD, 1989.

ELLIOTT, J. H., *Um Lar Para Quem Não Tem Casa: Introdução sociológica a primeira carta de Pedro*, São Paulo, Paulinas, 1985.

_____, *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*. Vol. 37b. The Anchor Bible. New York, Doubleday, 2008.

_____, "1 Enoch, 1 Peter, and Social Scientific Criticism. A Review Article on a Major 1 Enoch Commentary", en *Biblical Theology Bulletin* 39 (2009) 39-43.

FIORIN, José Luiz, *Elementos de Análise do Discurso*, São Paulo, Contexto, 1989.

FRYE, Northrop, *Anatomia da Crítica*, São Paulo, Cultrix, 1957.

_____, *Código dos Códigos. A Bíblia e Literatura*, São Paulo, Boitmpo, 2004.

HIEBERT, Edmond, "The Suffering and Triumphant Christ: An Exposition of 1 Peter 3:18-22", en *Bibliotheca Sacra* (1982) 146-158.

JEREMIAS, J., *The Rediscovery of Bethesda.* NEW TESTAMENT ARCHAEOLOGY MONOGRAPH Nº I, Louisville, K.Y., Lexington Road, 1966.

KRÜGER, René, "Uma aproximação estrutural a Lucas 1-4", en *RIBLA* 53 (2006/1) 77-102.

LOTMAN, I., "Tese para uma análise da semiótica da cultura (Uma aplicação aos textos Eslavos)", en MACHADO, Irene, *Escola de semiótica. A experiência de Tartú-Moscou para o estudo da cultura.* São Paulo, Ateliê Editorial/FAPESP, 2003.

_____, *La Semiosfera. Semiótica de La Cultura Del Texto,* Vol. I, Madrid, Fronesis, 1996.

_____, *As três funções do texto. Por uma teoria semiótica da cultura*, Belo Horizonte, FALE/UFMG, 2007

_____, "La semiótica de La cultura y El concepto de texto", en *Escritos* 19 (1993) 15-20.

MACHADO, Irene, *Escola de semiótica. A experiência de Tartú-Moscou para o estudo da cultura,* São Paulo, Ateliê Editorial/FAPESP, 2003.

MELETINSKI, Eleazar M., *Os Arquétipos Literários*, São Paulo, Ateliê Editorial, 2002.

NICKELSBURG, George & VANDERKAM, James C., *1 Enoch: A new translation*. Minneapolis, Fortress, 2004.

_____ – BALTZER, K., *1 Enoch: A commentary on the book of 1 Enoch. Includes the text of the Ethiopic book of Enoch in English translation*, Minneapolis, Minn. Fortress, 2001.

OMANSON, Roger L., *Variantes Textuais do Novo Testamento. Análise e Avaliação do Aparato Crítico do 'Novo Testamento Grego'*, Tradução e adaptação de Vilson Scholz, Barueri-SP, Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

ROWLAND, C. – JONES-MORRAY, Christopher R. A., *The Mystery of God. Early Jewish Mysticism and the New Testament,* Leiden, Brill Academic, 2009.

STRANGE, J. F., "Bethe- Zatha", en FREEDMAN, D. N., *The Anchor Bible Dictionary*, Vol I, New York, Doubleday, 1992, 700.

10. Kenner Terra 69:65 01/07/14 15:39 Página 98

VANDERKAM, James C., *Enoch, a Man for All Generations*, Columbia, University of South Carolina Press, 1995.

Kenner R. C. Terra
Rua Doutor Nelson de Sá Earpe, 88, apt. 701
Centro, Petrópolis – RJ.
Cep: 25680-195
(24) 2231-5602

Elisa Rodrigues[1]

Mezcla y separación en los orígenes cristianos:
Lectura antropológica del Evangelio de Mateo

Resumen
En este artículo consideramos el evangelio de Mateo como una narración prescriptiva que concede orientaciones para el comportamiento social y religioso de los cristianos reunidos en torno del documento, en la región de Antioquia de Siria, hacia los años 80-90 EC. Tales orientaciones fueron tomadas de la Torá y reinterpretadas por Jesús, en el siglo I. Analizaremos como tales orientaciones se orientaban a establecer límites para la constitución de la identidad social y cristiana de los lectores implícitos en esa fuente histórica. Proponemos como hipótesis que la narración mítica reproducía internamente los conflictos macro-estructurales entre la comunidad cristiana de Antioquia, la orden imperial romana y sus aliados, los partidos fariseos, escribas y saduceos.

Palabras-clave: Biblia; Evangelio de Mateo; Identidad; Etnicidad.

Abstract
In this article, we consider the Matthew's gospel a prescriptive narrative that gives orientations to social and religious behavior of Christians around this document, on the Antioch of Syria, 80-90 CE. Those orientations were taken of Torah and reinterpreted by Jesus, at I century. We analyze how those orientations intend to establish limits for the constitution of Christian and social identity of implicit readers of this historical font. We propose like hypotheses that the mythical narrative internally reproduced the macro structural conflicts between the Christian community of Antioch of Syria, the imperial order roman and his allies, the parties Pharisees, Scribes and Sadducees.

Keywords: Bible; Gospel of Matthew; Identity; Ethnicity

1. Identidad y etnicidad en el Evangelio de Mateo

En el Evangelio de Mateo podemos identificar cierta estructura discursiva que pretende ser normativa, que nos conduce a tratarla como narrativa mítica proveniente del sistema religioso judío y dependiente de la Biblia Hebraica, que presenta a sus oyentes-lectores nociones de lo cierto y errado, bueno y malo, apreciable y abominable, puro e impuro. Esta dualidad coopera para la clasificación de los comportamientos del grupo, en la medida que influye en la religiosidad de los cristianos reunidos en torno a este documento. Suponemos, entonces, que la identidad del grupo se define por la antítesis: por un lado, "el otro" está siempre relacionado a lo errado, a lo malo, a lo abominable y a lo impuro; por otro lado, las nociones de cierto, de bueno, apreciable y puro son atribuidas a quienes son parte de la unidad social que se comporta según las memorias y las historias judías, evocadas por el Evangelio de Mateo. El hecho de pensar, pues, mitológica o científicamente, ordena la realidad a partir de cuadros coherentes, de acuerdo con las categorías de pensamiento y sistemas sociales desarrollados en períodos históricos, espacios físicos, con-

[1] Doctora en Ciencias de la Religión (UMESP) y Profesora del Departamento de Ciencia de la Religión en la Universidad Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais.

11. Elisa Rodriguez:65 01/07/14 15:40 Página 100

diciones histórico-culturales determinadas, etc. Lo que se entiende por "orden", en ciertas agrupaciones sociales, se formula conforme a un proceso continuo y renovado de clasificación que socialmente se construye[2].

Asumimos, en este sentido, que el Evangelio de Mateo tiene su origen en el esfuerzo de un grupo de cristianos en Antioquia de Siria (80-90 EC), interesado en formular nociones prescriptivas que favoreciesen la unidad del grupo, así como un sentimiento de pertenencia. Se trataba de un movimiento de necesario, pues la agrupación se había ampliado con la adhesión de personas de diferentes etnias. Aquí, la opción consciente, y a veces inconsciente, para la selección de imágenes, memorias e historias del pasado de Israel contribuiría a la delimitación de las fronteras etno-culturales y religiosas que confieren identidad al grupo. La situación de diversidad cultural de la comunidad cristiana en Antioquia era favorecida por el flujo de informaciones y de experiencias que aquella región helenizada proporcionaba. Ese dato complejiza la pregunta por la etnicidad de la autoría del documento y, aunque incendiario, no ha obtenido mucha atención de parte de la investigación, pues como argumenta Carter: "las líneas culturales entre judíos y gentiles en el mundo antiguo no eran rígidas"[3].

Jaeger informa que en Palestina la lengua griega era usada en las actividades de comercio y negocios, principalmente entre las elites judías[4]. Este, entre otros indicios, señala que las diferencias entre los varios grupos étnicos reunidos bajo el imperio solamente podían ser reconocidas mediante la observación de sus prácticas, costumbres y creencias, entendidas como marcas culturales. Si las lenguas semitas cayeron en desuso en la región, se supone que los judíos usaron la lengua griega. Así, sólo podrían ser efectivamente reconocidos en función de los matices de sus ropas, por la sumisión a los rituales judíos, por la observancia del sábado, por la circuncisión, por los hábitos alimenticios, por las costumbres y expresiones típicas, es decir los ritos y costumbres. La dificultad para definir la etnicidad del autor mateano, para saber si él era judío o era gentil, refleja la complejidad cultural del Mediterráneo en el siglo I. El helenismo estaba propagado por todo el mundo antiguo. En ningún lugar, entre los judíos de las comunidades de Palestina y de la Diáspora, había posibilidad de aislarse de esa influencia. Por esta razón no se puede definir apenas por medio del análisis lingüístico, el origen de la autoría mateana: pues lo lingüístico se inscribe en el ámbito de las relaciones sociales.

Posiblemente el autor de Mateo fue un judío educado en tres lenguas. Él habría escrito con un competente griego, pero de igual manera habría sido hábil y competente en el dominio del arameo y del hebreo. El autor habría estado familiarizado con las tradiciones y las prácticas judías y con sus instituciones: David, Moisés, el Templo, Jerusalén [4:5; 5:34-35; 27:53], el Sabbath [24:20], el contraste con la sinagoga (Cf. 6:1-18 y otros)[5]. Las menciones de estos elementos corresponden a marcadores formales de una herencia etno-cultural que se pretende fijar.

Se sabe que las Escrituras judías traducidas al griego (LXX) fueron muy usadas en las sinagogas de la Diáspora, también en función de la influencia helenística sobre Jerusalén, donde se hablaba el griego. Sin embargo, no se puede afirmar la etnicidad judía o gentil de Mateo solamente a partir de ciertos énfasis particulares. Algunos escritores entendieron que había una polarización de gentiles en Mateo, y eso indicaba la identidad gentil de la autoría. Esta lectura se basó en una interpretación según la cual Israel habría sido recha-

2 Cf. LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Papirus Editora, 1989. pp. 15-49.
3 Cf. CARTER, Warren. *Matthew. Storyteller, Interpreter, Evangelist*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2004. p. 17.

11. Elisa Rodriguez:65 01/07/14 15:40 Página 101

zado por Dios, y los gentiles fueron hechos objeto del favor divino. Mateo 23, según esta interpretación, evidenciaría tal relación por medio de la aspereza de Dios con relación a los líderes religiosos. El texto de Mateo 21:43-45 afirma que el Reino de Dios seria quitado a Israel y dado a otro pueblo que produciría más frutos, y esta idea fue interpretada en ese mismo sentido. Para estos autores, la autoría de Mateo tendría una "visión internacional". Otro argumento, generalmente usado en favor de la autoría gentil, es el nacimiento virginal de Jesús (1:18-25) que no tendría paralelo en la literatura judía[6].

Sin embargo, las evidencias en la redacción mateana y las características judías de la historia (la forma del anuncio, la simbología de la pureza en el bautismo y en el desierto, las alusiones y citas de la Ley, los simbolismos judíos y el recuerdo implícito de Moisés), apuntan a un escritor judío, consciente del avance de la exégesis de Jesús con relación a los no-judíos y preocupado con la matriz judía del movimiento. A diferencia de la listón narrativo de Marcos y de Lucas, la historia contada por el Evangelio de Mateo privilegia la tradición y la religión judía, y eso lo hace el Evangelio teniendo en mente a los judíos ligados a la tradición ancestral y a los judíos inmersos en la ordenanza romana, próximos incluso a los mismos gentiles que se convertían a Jesús. Aparentemente, el primer grupo figuraba como principal atención de autoría; esto podría ser explicado por la necesidad de comprobación de que la audiencia mateana no consistía en una secta o en una nueva religión. Pero, de forma también notoria, la redacción mateana no prescinde de los oyentes helenizados, tanto judíos como gentiles.

Con cautela, entendemos que si el grupo de oyentes-lectores de Mateo contaba con masiva participación de judíos y de judíos convertidos a las enseñanzas de Jesús, el análisis del discurso mateano, rico en expresiones y alusiones típicas de la religión y de la cultura judía, parece apuntar a una autoría cuya etnicidad fue primordialmente semita.

Esto significa que la conversión a las enseñanzas de Jesús de Nazaret no denota la negación del judaísmo. En el mismo grupo, incluso los judíos helenizados habrían atendido positivamente el mensaje del reino; pero, en función de la inmersión en la cultura del imperio, ya no atendían satisfactoriamente a los preceptos de la Ley. Una tercera participación sería la de extranjeros. Una presencia que no alegraba a la mayoría judía de la audiencia y que, de manera especial, habría despertado las críticas de los partidos políticos y grupos judíos que reclamaban para sí la verdadera interpretación de la Ley y que los acusaba de no ser fieles a la tradición.

2. "Colores e imágenes": la centralidad de las memorias y de las historias judías

Colores, imágenes, lugares e historias, frecuentemente son invocadas en la construcción de narraciones y de otras "nuevas" historias. Esto hace parte de la intertextualidad oral que se reproduce en la intertextualidad del escrito. Se trata de reminiscencias del pasado que proporcionan el lugar y las condiciones para la constitución del presente, como un fondo ordenado (o no) de ideas y recuerdos. En esto se traduce la importancia de recono-

4 Cf. JAEGER, Werner. *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*. Lisboa: Edições 70. p. 18.

5 Las evidencias muestran que el evangelio habría sido escrito en griego y no en hebreo, conforme algunos comentaristas propusieron. La declaración en cuanto a la redacción de Mateo en hebreo, probablemente fue basada en las declaraciones del período antiguo. Cf. TORREY, C.C. *Our Translated Gospels*. New York and London: Harper, 1936; BUTLER, B.C. *The Originality of St. Matthew*. Cambridge: Cambridge University Press, 1951; ALBRIGHT, W. F. & MANN, C.S. *Matthew*. New York: Doubleday, 1971.

6 Cf. CLARK, K. W. *The Gentile Bias of Matthew*. pp. 165-172; *The Gentile Bias and Other Essays*. Leiden: Brill, 1990; DAVIES & ALLISON, *Matthew*. Vol. 1. pp. 21-24.

11. Elisa Rodriguez:65 01/07/14 15:40 Página 102

cer en las narraciones de Mateo no sólo las tradiciones sobre Jesús, sino las concepciones que la religión y la cultura judías dicen respecto a Israel y al grupo de Mateo. La narración de la mujer Cananea (15:21-28) indica el valor que Mateo atribuyó a la matriz judía. Si lo comparamos con la versión de Marcos, el texto de Mateo presenta características que enfatizan la misión de Israel y la renuencia con relación a los gentiles: "*No fui enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel*" (v. 24). Esto se verifica también en la designación de "mujer cananea" (*gunh. Cananai,a*) empleada en la redacción de Mateo (v. 21), que usualmente los israelitas utilizaban para imprimir sentido peyorativo a los que provenían de la región de Tiro y Sidón. En la redacción de Marcos 7:26, por el contrario, la expresión usada es "griega, una siro-fenicia" (*gunh. h=n ~Ellhni,j - Surofoini,kissa*). Mateo sutilmente habría omitido la referencia de Marcos, según la cual Jesús habría dicho: "*Deja que primero los hijos se sacien, porque no es bueno tirar el pan de los hijos para dárselo a los cachorritos*" (Mc 7:27). En palabras de Mateo, solamente por la insistencia de la mujer es que Jesús habría dicho: "*No queda bien quita el pan de la boca de los hijos y tirárselo a los cachorritos*" (Mt 15:26). Por lo tanto, no habría la consecuente misión para los israelitas y después para los gentiles. El foco mateano sería la misión exclusiva para Israel. La manera judía de Mateo de pensar y escribir aparece también en el uso de la palabra *kynariois* (kunari,oij), de *kynarion* (kuna,rion), que significa "cachorrito". Este término se usa apenas dos veces en boca de Jesús: Mc 7:27 y en Mt 16:26, pero en sentido figurado. No sabemos si Jesús adoptó el hábito judío de denominar a la persona de diferente fe como *kyōn* (ku,wn), es decir cachorro (Mt 7:6). Pero, en la versión de Mateo, aquellos que no eran de origen judío eran vistos como cachorros da casa. De forma semejante, en un texto exclusivo de Mateo se lee: "*No des a los perros lo que es santo, ni tiren sus perlas a los cerdos, para que no las pisen y, volviéndose contra ustedes, los despedacen*".

Escoger el término *kynarion* puede indicar que Jesús tenía en mente que los cachorritos serían tolerados por la casa (Israel). Por lo tanto, esta metáfora reconocería la exigencia divina entre judíos y gentiles y aceptaría el privilegio histórico de Israel. Mc 7:27 interpreta tal dicho según el entendimiento de que la descendencia de la casa seria satisfecha en primer lugar (prw/ton). La respuesta de la mujer gentil (Mt 15:27, Mc 7:28) muestra que en obediencia a la voluntad de Dios, ella reconocía la prerrogativa de Israel, pero que su apelación a la capacidad del Jesús para ayudarla, a despecho de las fronteras étnicas y culturales, y la demostración de su fe en el señorío mesiánico de Jesús, merecieron el reconocimiento: "*Frente a esto, Jesús le dijo: '¡Mujer, grande es tu fe! ¡Será como quieres! Y a partir de aquel momento su hija quedó curada*".[7]

La acusación de eliminación de la Ley no debió ser bien recibida por la audiencia de Mateo. Si seguían la Ley conforme a la orientación de Jesús, un judío auténtico, ¿cómo no eran completamente judíos? La diversidad de lenguas podría ser un indicio de la no-pertenencia judía, pues muchos miembros del grupo de Mateo no hablaban la lengua hebrea, lo que era bastante problemático, dado que la lengua ligaba la propia vida, la vida de las personas y la vida de los pueblos como una cualidad que se podía definir como marcador étnico y cultural Por otro lado, el grupo de Mateo no era de procedencia romana y no se acababa de adaptar a las prácticas y costumbres de Roma. Así, pues, Mateo estaba en oposición a dos grupos: por un lado Roma y por otro lado los liderazgos religiosos judíos (fariseos, escribas y saduceos), contrarios a la exegesis mateana y a la comunidad de Antioquia.

---

7 Cf. KITTEL, Gerhard (ed.) & FRIEDRICH, Gerhard (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company. Copyright © 1972-1989. Ref. 2965.

11. Elisa Rodriguez:65 01/07/14 15:40 Página 103

En razón de estas controversias, la audiencia mateana necesitaba forjar cierto discurso que al mismo tiempo: estableciese la legitimidad de su matriz judía e interpretación de la Torá, instruyese a los judíos de habla griega, en cuanto a los orígenes de su tradición y fundase una nueva historia de Israel a partir del evento Jesús, que abarcase a judíos y gentiles. La expectativa de Mateo era que con su narración los judíos helenizados y los extranjeros convertidos a las enseñanzas de Jesús pudiesen elaborar una fe en común.

La propuesta de un "nuevo mito" se expresaría en la frase inicial del Evangelio de Mateo (1:1) "Libro del origen de Jesús Cristo, hijo de David, hijo de Abraham" (*Bi,bloj gene,sewj VIhsou/ Cristou/ ui`ou/ Daui.d ui`ou/ VAbraa,m*). Aquí se verifica el intento de trazar un recuerdo de las remembranzas judías de Gen 2:4 y 5:1, rodeados por un conjunto de imágenes relacionadas a la mitología judía, como: (1) la creación del mundo y de la humanidad, (2) las memorias sobre los resultados de la fe de los patriarcas, (3) el juzgamiento futuro de Dios a la humanidad y (4) la disposición divina de restablecer el orden en su creación[8]. A este respecto, Saldarini sugirió que textos como el del centurión (8:5-13) y el de la mujer cananea (15:21-28) son insuficientes para argumentar que tales narraciones periféricas podrían demonstrar que el evangelio de Mateo se direccionaba a la misión entre los gentiles o al grupo gentílico. El autor argumenta que el caso de la fe del centurión, en contraste con la falta de fe de Israel es semejante al juzgamiento de las ciudades de Galilea (11:20-24) y a los dichos sobre Nínive y la reina del sur (12:38-42). Se trataba de un *tipo* de la literatura judía que funcionaba como artificio retórico, que igualmente identifica los juzgamientos proféticos contra Israel, típicos de la Biblia Hebrea. Por lo tanto, no puede ser considerado como condenación de Israel en favor de la misión entre los gentiles. Cf. SALDARINI, Anthony J. *Matthew's Christian-Jewish Community*. Chicago: University Chicago Press, 1994. p. 69. La perspectiva del Jesús mateano era de restauración escatológica para Israel, incluyendo a judíos y gentiles íntegros. De acuerdo a 13:24-30, los herederos e hijos del reino serían los judíos y los gentiles, y ambos son considerados correctos. Tanto un grupo como el otro, si querían entrar en el reino, debían volverse puros. La perspectiva mateana en estos textos es específicamente moral y no ética. Cf. SALDARINI, *Matthew's Christian-Jewish Community*. p. 76.

El inicio del Evangelio, por lo tanto, retoma el recuerdo de la historia de la creación de Dios y de su propósito soberano para el mundo y para la humanidad, poniendo al grupo de Mateo dentro de una perspectiva clasificatoria. Desde la frase inicial, el Evangelio reivindica los lazos de parentesco con el linaje de Abraham. Así, aquellos que tuviesen fe en Cristo, hijo de David, hijo de Abraham, estarían aptos para heredar el reino, lo que necesariamente implicaba obedecer a la Ley.

La redacción mateana presenta muchos casos de uso del Pentateuco. Tal empleo, sin embargo, difiere del uso de la fuente de Marcos, porque Mateo narra una nueva historia, construyendo la narración con una depurada selección de subtextos, despreocupándose de los textos referenciales y de los sentidos tradicionalmente atribuidos a tales fragmentos. Mt 1:1 comprende *Biblos génesis* de modo diferente, con relación al Gen 2:4 y 5:1. En este

---

8 En el tramo de Gen 12:1, Yahvé declaró su propósito a Abraham: él sería padre de muchas naciones y por medio de él todas las naciones serían bendecidas. El evangelio de Mateo hace relación entre Jesús y las historias de los antepasados judíos, al evocar la genealogía y la antigua historia del patriarca Abraham, padre de todas las naciones. Cf. KUSCHEL, K.J. *Abraham: Sign of Hope for Jews, christians and Muslims*. New York: Continuum, 1995. pp. 3-68. Si de hecho hubo relación entre esta tradición y el evangelio de Mateo, Carter no estaría errado cuando sugiere que la comunidad de Mateo tuvo como tónica la voluntad misionera de evangelizar a los gentiles (3:7-10; 8:5-13). En este sentido, Jesús seria el agente por medio do cual se realizaría, no la conversión individual de los gentiles, sino la bendición para todas las naciones del mundo Cf. CARTER, Warren. Matthew and the Gentiles: Individual Conversion and/or Systemic Transformation? In: *Journal for the Study of the New Testament* 26.3 (2004): p. 263.

11. Elisa Rodriguez:65 01/07/14 15:40 Página 104

caso, los subtextos funcionarían apenas como señales de afinidad entre las estructuras[9]. Esto también se verificaría en los cinco grandes discursos del Evangelio de Mateo que parecen aludir al Pentateuco. En 5:1-2, y de manera especial en 7:28-29, Mateo retoma la experiencia de Moisés en el Monte Sinaí. Las frecuentes reminiscencias de Moisés permean el Evangelio de Mateo formando (¿tal vez?) una cristología del Emmanuel (1:22-23 y 28:20)[10]. En ese sentido, se puede afirmar que el Evangelio de Mateo, a pesar de haber sido trabajado y creado en el mundo imperial romano, destacaba tres temas: (1) las tradiciones de Jesús, (2) la relación de Mateo con otros Evangelios y fuentes (en especial Marcos) y (3) la relación de Mateo con el Imperio Romano. El último ponto representa uno de los recursos utilizados por la autoría de Mateo para revestir de autoridad su interpretación de la Ley y afirmar el *estatus* judío de su grupo: una formulación discursiva dualista que instituía a Roma como principal antagonista.

3. Oposición a Roma

La dominación es lo que desde el 63 AEC caracterizaba la situación entre las comunidades cristianas y el Imperio Romano. Lo que mantenía alguna identidad entre ciertos grupos eran los valores culturales y las creencias. En las ciudades romanas predominaba una especie de indistinción de extranjeros y grupos compuestos por comerciantes, artesanos, mercaderes, esclavos, exilados políticos, soldados, asalariados, residentes, residentes no-ciudadanos, emigrantes y otros. Dentro de estos se destacaban los colonos romanos y los judíos, que "normalmente se pensaban organizados como comunidades distintas, gobernadas por sus leyes e instituciones propias", lo que en ocasiones les valía la igualdad como ciudadanos[11]. Pese a las divisiones de "clases" y a pesar de que l ambiente urbano no fuese totalmente favorable a los judíos, éstos se beneficiaban del sistema romano y, eventualmente, podían hasta ocupar cargos políticos concedidos por el imperio e incluso obtener la *civitas romana*[12].

En el campo, los pequeños propietarios eran pocos y muchos de ellos fueron reducidos a la condición de administradores, siervos o esclavos. Otros se desperdigaron por las ciudades. Entre el campo y la ciudad, según MacMullen, se establecía una relación tensa y hostil, caracterizada por el dominio "conservadorista"[13]. Contrariamente a lo que propone McMullen, Crossan y Horsley analizan la documentación arqueológica y proponen que las regiones campesinas no hostilizaban los centros urbanos. Ejemplo de esa asertividad seria Nazaret, una aldea judía no tan importante como Jafa, pero víctima de las presiones administrativas del imperio, por intermedio de Herodes o por medio de Antipas[14]. Datado entre los siglos II y IV EC, existen referencias no cristianas, como inscripciones hechas en mármol y encontradas en Cesarea, y una lista de localidades donde los sacerdotes se fijaron con ocasión de la primera guerra romano-judía (en 70 EC), que se refieren a la18 orden religiosa instalada en Nazaret. Pese a que los vestigios de las primeras ocupaciones sean esca-

9 Cf. LUZ, Ulrich. Intertexts in the Gospel of Matthew. In: *HTR* 97/2 (2004): p. 129.

10 Cf. ALLISON, Dale C. *The New Moses. A Matthean Typology*. Minneapolis: Fortress, 1993: "Yo no asumo, sin embargo, que las varias alusiones a Moisés formen una cristología coherente de Jesús como 'nuevo Moisés".

11 Cf. MEEKS, Wayne A. *Os Primeiros Cristãos Urbanos. O Mundo Social do Apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 28.

12 Tiberio Julio Alejandro, judío y sobrino de Filón, se volvió procurador de Palestina y prefecto de Egipto y el padre de Pablo, por servicios prestados a la administración romana, conquistó la ciudadanía romana (Hch 22:28). Cf. MEEKS, *Os Primeiros Cristãos Urbanos*. p. 29, 65-66.

13 Cf. MACMULLEN, *Roman Social Relations*. p. 15 e 27.

14 Cf. HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia. O Contexto Social de Jesus e dos Rabis*. São Paulo: Paulus, 2000. p. 103.

11. Elisa Rodriguez:65 01/07/14 15:40 Página 105

sas, las tumbas y las cámaras con cavidades excavadas en los laterales configuran cierto patrón judío existente hacia el año 200 AEC. En plena era romana, Nazaret era una aldea judía y agrícola, no lejana al imperio, dado que se situaba a cuatro o cinco kilómetros de Séforis[15], "ciudad de la paz"[16].

Desde la presencia griega, las transformaciones significativas habían ocurrido, pero la romanización del territorio contribuyó al proceso de urbanización y de reconfiguración social de Palestina. Los romanos imponían cargas tributarias (ejecutadas por los publicanos) a los agricultores, que al poco tiempo perdían sus propiedades. Esta circunstancia se veía agravada por el sistema de endeudamiento creado por la oligarquía religiosa, cuyo no pago resultaba en la confiscación de las tierras en beneficio del Templo o de los colonos romanos. A medida que el Imperio Romano avanzaba con semblante de victoria y con la promesa de paz, instauraba la fertilidad para sí y exportaba la violencia bajo el nombre de orden[17]. El poder absoluto que Roma ejercía sobre las etnias y las culturas conquistadas volvía al imperio autoritario y jerárquico, y su relación clientelar con las elites económicas y políticas locales les garantizaba privilegios y cierta estabilidad[18]. Las elites formadas por los partidos de los fariseos, escribas y saduceos hacían alianzas con el imperio y ese patrocinio favorecía las relaciones del imperio con los extranjeros y establecía la dependencia entre clases superiores de las ciudades orientales y el propio imperio[19]. El *príncise* ofrecía protección y honra a los aristócratas locales que le demostraban lealtad, como señal de reciprocidad. Los favores, por lo tanto, se limitaban a las aristocracias urbanas, y principalmente a los más ricos. Dentro de esa estructura histórica se establecía una coyuntura: por un lado, un imperio dominador y, por otro, un pueblo dominado. Ciertamente, en ese ámbito, los liderazgos cristianos y otros grupos que emergieron a partir de la segunda mitad del siglo I configuraban una cierta amenaza a la estructura social acordada entre el imperio y tales elites.

En este embate, Mateo encontró la coyuntura ideal para la evocación de una construcción mítica inmemorial y típica del Mediterráneo Antiguo, que se lee en Mt 13:38: "*El campo es el mundo. La buena semilla son los hijos del Reino. La mala hierba son los hijos del Maligno*". En la oposición hijos del reino (*ui`oi. th/j basilei,aj*) *versus* hijos del maligno (*ui`oi. tou/ponhrou/*) se establece el "otro", alteridad a partir de la cual la audiencia de Mateo se unifica. Para los individuos que participan del sistema religioso, la imagen mítica de un "otro", en este caso un otro que es enemigo, posibilita el reconocimiento de que constituyen una unidad, un grupo social que se reconoce por las mismas creencias, costumbres, reglas a seguir y valores por los cuales deben luchar y resistir. En este caso, la narración de origen mateana representa el mito fundante que confiere orden a la experiencia social, que establece la historia de esta unidad y que reúne las memorias que dan sentido al grupo. Si

---

15 Otras evidencias como grutas artificiales dentro de la aldea antigua, cisternas de agua, prensas de acetona, toneles de óleo, piedras de molino y silos para granos, indican la agricultura como actividad principal de los aldeanos. Cf. CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico. A Vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo.* Rio de Janeiro: Imago, 1994. pp. 50-5; HORSLEY, *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia.* p. 101.

16 Ciudad refundada por Herodes Antipas con las elites judías nativas que él preservó. En el período de la revuelta contra Roma, la ciudad acuñó monedas en las cuales había una cara con un cuerno mitológico (cornucopia), símbolo numismático judío de la fertilidad, de la abundancia, de la agricultura. Del otro lado de la moneda había una inscripción con el nombre del Emperador Claudio, pero sin imagen, señal de respeto a la tradición religiosa judía. La inscripción en la moneda era cautelosa y decía: "Abajo de Vespasiano, en *Eirenopolis – Neronias – Séforis*". La expresión griega *Eirenopolis*, "Ciudad de la paz", grabada en la moneda, indicaba que la ciudad se rehusaba a rebelarse contra Roma. Cf. CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *Excavanting Jesus. Beneth the Stones, Behind the Texts.* New York: Harper Collins Publishers, 2002. p. 163.

17 Cf. CROSSAN, *O Jesus Histórico.* p. 77.18 Cf. CROSSAN, *O Jesus Histórico.* p. 78.

19 Cf. BOWESOCK, Glen W. *Augustus and the Greek World*. Oxford: Clarendon Press, 1965. p. 29.

11. Elisa Rodriguez:65 01/07/14 15:40 Página 106

Jesús había resistido al tentador en el desierto, análogamente los cristianos de Mateo tenían que resistir al tentador, representado por la figura de Roma y de sus aliados. La antítesis presupone separación y diferencia entre el grupo de Mateo y los que no pertenecían a este grupo. Así, lo que definía la identidad era la pertenencia a la tradición y sus preceptos religiosos pautados en la Ley, como son el cumplimiento de los rituales de pureza, la observancia del sábado, la circuncisión, el modo de vestir, los hábitos alimenticios y, principalmente, el seguimiento de las enseñanzas de Jesús, sea para el judío de origen o para el judío "convertido". Tales preceptos mateanos configuraban las marcas de herencia del reino de aquellos que eran considerados como pueblo de Yahvé.

4. La construcción identitaria de Mateo

El crecimiento de la comunidad impuso internamente el debate sobre la identidad del grupo. Las críticas hechas por los adversarios de Mateo se acumulaban en función de la adhesión de extranjeros al grupo. Si por un lado la comunidad de Antioquia no podía ser de tradición judía en función de las controversias y de las acusaciones de irrespeto a los preceptos de la Ley relacionados a los rituales de pureza, al Sabbath, a la alimentación y a otras costumbres, por otro lado, la audiencia mateana declaraba su fe en una única divinidad, por lo tanto, no podía ser de tradición griega o romana. A pesar de que respetase los dictámenes de Roma, no se sometía completamente al patrón helénico, pues guardaba la Torá interpretada por Jesús, aunque de manera diferente a los partidos judíos a los cuales se acusaba de elites cooptadas. Este carácter ambiguo de la comunidad de Mateo y la inadecuación explicitada en el conflicto de interpretaciones entre la autoría mateana y los liderazgos religiosos judíos es lo que favoreció la redacción autónoma y creativa de este Evangelio. La audiencia mateana constituía el público principal de la redacción (eso se verifica en el trato de temas teológicos y religiosos) y se destinaba a las controversias con liderazgos judíos que interpelaban a la comunidad, en planos como las leyes mosaicas y los rituales de pureza (con los fariseos y saduceos) y de las enseñanzas y tradiciones judías (con los escribas). A pesar de que los judíos de origen en Mateo objetasen mantener una tradición "pura", desprovista de mezclas y completamente "separada" de las influencias extranjeras del imperio, la coyuntura de cambios simbólicos efectivas entre judíos y las civilizaciones dominadoras y el proceso histórico-social no lo permitieron. Luego, la idea de una tradición judía pura no se sustenta. Se trata más de una construcción, de una tradición idealizada, en la cual se inserta la obra literaria de Mateo.

En el esquema trazado por la Torá, la "*santidad requiere* [*requeriría*] *que los individuos se conformen* [conformasen] *a la clase a la cual pertenecen* [pertenecerían]. *Y la santidad requiere* [requeriría] *que las diferentes clases de cosas no se confundan* [confundiesen]"[20]. Cuando Mateo admitió la presencia no-judía entre los suyos, entró en conflicto con la idea hebrea de sagrado expresada en la Torá, proveniente de la palabra *q¹dôsh* (vAdq'), cuya raíz tiene como significados: "santo", "separado" y "aparte". Ser "separado", en ese contexto, implicaba ser completamente "íntegro", es decir separado de cualquier contaminación. Por lo tanto, la Torá, en especial el libro del Levítico, se dedicaba a la perfección física "*requerida de las cosas presentadas en el templo y de las personas que a él se aproximan* [se aproximaban]"[21], y que se materializaba en las relaciones sociales cotidianas, por medio de las interdicciones sexuales, reglas dietéticas y demás prohibiciones. Los marcadores de diferencia nece-

20 Cf. DOUGLAS, *Pureza e* Perigo. p. 70.
21 Cf. DOUGLAS, *Pureza e* Perigo. p. 67.

11. Elisa Rodriguez:65 01/07/14 15:40 Página 107

sarios a la creación de límites y fronteras étnico-culturales, entre el *yo* y el *otro*, producían la anomalía que va a ser un estado transitorio, una posición intermedia entre lo puro y lo impuro. Cuando Mateo registró la presencia de no-judíos en el seno de la comunidad en Antioquia, él admitió al *otro* y, en esos términos, propuso una especie de renovación del esquema clasificador de la Torá. Podemos decir, entonces, que la audiencia mateana no sólo reproducía en su narración mítica, en micro-escala, los conflictos históricos y sociales a los cuales los judíos estaban a merced, sino también la lógica clasificatoria a la cual intentaba adecuarse. La "tradición inventada" creativamente por Mateo se dirigía a la continuidad con el pasado histórico y en razón de ello, como recurso, empleaba la repetición de imágenes, de símbolos y de memorias de la historia de Israel.

Si para los judíos ligados a la tradición idealizada, la inversión en el patrón de integridad y de pureza de la Torá propuesta por Mateo era novedosa, para la audiencia de Mateo esa era apenas una forma de releer la Torá y forjar su propia identidad. El conjunto imaginario y simbólico heredado de la historia de Israel sirvió para la formación del discurso de Mateo volviéndose técnica retórica y persuasiva, responsable de la conversión de los judíos helenizados y de los no-judíos. Se trataba de un nuevo significado de pureza, caracterizado por la interiorización de la Ley. La pureza en el corazón señalaba, por lo tanto, la búsqueda de la recolocación de los oyentes de Mateo dentro de un esquema ordenador que no se pautaba apenas por la integridad del cuerpo, sino por la integridad del corazón. Una noción de integridad radicalmente diferenciada del modelo judío de perfección. Híbridos y opuestos a la tradición idealizada de los partidos fariseos, escribas y saduceos, eran todos aquellos que eran parte del grupo de Mateo, no todos de origen judío, cuyos lazos de parentesco no eran establecidos por relaciones consanguíneas, sino, sobre todo, por relaciones culturales. La formación judía de Mateo lo impelió a formular una narración que conjugase los cambios que se daban alrededor, en un deseo de conciliación y continuidad con su pasado judío. Sin embargo, Mateo no es un buen autor igualitario; dado que es colectivismo o revolucionario, él transgredió el esquema clasificatorio de la Torá, ya que al fundar su narración mítica propuso otro esquema ordenador, cuyo paradigma era la exegesis de la Torá hecha por Jesús. Mateo explica las profundas raíces judías y los valores típicos del período Antiguo del Mediterráneo, de los cuales nunca prescindió. Su crisis fue indicar la continuidad entre el pasado judío y las enseñanzas de Jesús, que requerían de una apropiación de la Torá, capaz de imprimir significado al judaísmo de los tiempos helenizados. Ese ejercicio exegético ocurrió en medio de un intenso debate y de controversias trabadas con las élites judías, lejanas a la interpretación de la autoría-audiencia de Mateo, conforme veremos a continuación.

5. Las élites locales y los adversarios de Mateo

Definimos sin pretensión tipológica estricta las élites judías de la siguiente manera: 1) Fariseos: tipo de secta del judaísmo que formaba un grupo poderoso y de liderazgo religioso. Este grupo también se caracterizaba por el poderío político y su potencial intelectual, a pesar de que era un movimiento laico que competía con los sacerdotes; 2) Saduceos: generalmente comprendidos como "fronterizo", es decir una especie de clase gobernante, con jefes de sacerdotes y "altos" funcionarios, de familias ricas de Jerusalén; 3) Escribas: grupo profesional de clase media. En función de su característica sintética, estas clasificaciones no contemplan la complejidad peculiar de cada grupo y los encuadran de forma insatisfactoria en categorías como secta, escuela, clase alta, liderazgo laico y otras. Según

11. Elisa Rodriguez:65 01/07/14 15:40 Página 108

Saldarini, la "identidad social de los fariseos y de los saduceos está más ampliamente basada en factores e intereses políticos, económicos y sociales, con los cuales sus creencias religiosas están inextricablemente unidas"[22]. Fariseos, escribas y saduceos, pensadores y líderes, hacían parte de la sociedad judía y de los movimientos sociales desde el 200 AEC al 100 EC. Los líderes judíos eran el sumo sacerdote y el jefe de los sacerdotes, los ancianos y los notables, jefes de familias y personalidades preminentes en el ámbito local y nacional. Estos líderes eran asistidos por los "servidores de familias" que abarcaban a "burócratas, soldados y funcionarios asociados a los asmoneos, a los herodianos y a los romanos, así como a los funcionarios del Templo y oficiales ligados a los jefes de los sacerdotes". Entre los "servidores de las familias" es que se identificaban los escribas y los fariseos. Los saduceos formaban un grupo que pertenecía a la clase gobernante[23].

Algunos estudios sobre liderazgo judíos se dividen en cuanto a la apreciación de los grupos, principalmente con relación a la procedencia y compromiso socio-político. Tal vez porque los estudios sobre los fariseos, escribas y saduceos disponían de pocas fuentes claras, materiales y vestigios confiables. Se sabe que el estudio de tales grupos debe considerar que materiales como los del Nuevo Testamento son parcializados por descripciones prejuiciosas y oscuras. Una opción de fuente serían los escritos rabínicos, más allá de que éstos estén datados en siglos posteriores y no tengan una intención histórica. Esta opción argumenta que los rabinos de los siglos II y III EC eran derivados de los fariseos. Incluso, según Cohen, esta hipótesis es improbable por la escasez de documentos, pues los autores tanaíticos no se identificaban como fariseos, y la literatura rabínica, en cuanto al género, la datación y las tradiciones coleccionadas (colecciones midráshicas, Talmud, Mishná y otras) diferían grandemente de las informaciones disponibles[24].

Otro estudioso, Jacob Neusner, publicó una investigación acerca de los fariseos, con amplia erudición en cuanto a los temas legales de interés de este grupo. Incluso caracterizarlos como apolíticos, considera la participación de la religión en los ámbitos sociales y políticos del mundo antiguo[25]. Por su parte, Ellis Rivkin estudió a los fariseos a partir de Josefo e hizo un amplio uso de las fuentes rabínicas para lanzar luz sobre este grupo. Básicamente, este autor sugiere que los fariseos habrían sido sabios que controlaban el judaísmo, a despecho de las autoridades locales[26]. A pesar de que tales abordajes son respetables por el fino trato de las fuentes, tiene que ser revisadas y hasta criticadas en algunos de sus puntos. En especial, en lo que respecta a la aproximación del grupo de las fuentes rabínicas y a la despolitización de los fariseos y grupos similares. La investigación más reciente se ha volcado a analizar la relación política de esos grupos, dentro del contexto político imperial.

En la antigüedad, la religión no era fruto de la escucha personal de un individuo (opción propia de la modernidad). Sin embargo, la participación en otros cultos y religiones era aceptada siempre que las prácticas y creencias de la religión "oficial" permaneciesen verificables, cultural y socialmente. Grupos como los saduceos y fariseos no se movilizaban en esa parte de la sociedad, pues detentaban funciones cúlticas y religiosas que les facultaban ejercer poder en la sociedad política en forma de pequeños centros o microes-

22 Cf. SALDARINI, Anthony J. *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense. Uma Abordagem Sociológica.* São Paulo: Paulinas, 2005. pp. 15-16.
23 Cf. SALDARINI, *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense*. p. 16.
24 Cf. COHEN, Shaye J. D. The Significance of Yahveh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism. In: *Hebrew Union College Annual* 55 (1984): 36-41.
25 Cf. NEUSNER, Jacob. *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*. Leiden: Brill, 1971.
26 Cf. RIVKIN, Ellis. *A Hidden Revolution. The Pharisees Search for the Kingdom Within*. Nashille: Abingdon, 1978.

11. Elisa Rodriguez:65 01/07/14 15:40 Página 109

tructuras. Los saduceos, escribas y fariseos se dedicaban al control de la sociedad judía, en consonancia con el *estatus* que gozaban, con relativa independencia de Roma. Tales grupos poseían cierta autonomía política para actuar en la sociedad, mediante la formulación de cánones, escuelas de interpretación de textos sagrados y organizaciones educacionales que se orientaban a reunir las tradiciones de otros grupos, clases y familias locales dentro de una tradición más amplia de la sociedad. Esta producción y manutención del conocimiento, por lo tanto, era ordenadora y servía tanto al propósito romano de dominio y control, como al objetivo de los liderazgos judíos que era mantener una unidad (cuestionable) de Israel. Ser "judío" era ser parte de la sociedad judía, lo que incluía cultura, comportamiento, culto, identidad con el pueblo y con la tierra, etc. Aquellos que estaban en desacuerdo con las autoridades del Templo, como la comunidad de Qumrán, estaban aún dentro de los fronteras sociales del judaísmo y una influencia que debería ser considerada"[27]. Como partidos políticos, microorganismos de poder que pretendían mantener la unidad religiosa y cultural de Israel, los fariseos, saduceos y escribas eran elites judías favorecidas por el Imperio Romano, pues representaban el "brazo" del Estado, en un intento por imponer orden en las regiones judías conquistadas por el imperio.

Las clases gobernantes no se dedicaban al trabajo agrícola, dado que el trabajo manual no era considerado noble o de privilegio. Para gestionar el imperio y el buen funcionamiento de las sociedades reunidas, la clase gobernante disponía de criados o servidores que atendían diversos roles militares, políticos, administrativos, sacerdotales y judiciales en las ciudades. Estos podían ser soldados, educadores, funcionarios religiosos, artistas o artesanos. Entre tales servidores se encontraban los fariseos y los escribas, que de esa forma no correspondían ni a gobernantes, ni a la clase "media" ni a los campesinos. Antes bien, pueden ser entendidos como grupo residual y dependiente de la clase gobernante. Ninguno de esos grupos pertenecía al pueblo simple e iletrado, ni a la clase de los campesinos o a otra clase inferior. Conforme esta división, el Imperio de Roma podía ser clasificado según nueve grupos. Las primeras cinco clases, ligadas al nivel superior, estaban formadas por el soberano, la clase gobernante, los servidores, los comerciantes y el grupo sacerdotal. Las cuatro clases restantes e inferiores estaban formadas por los campesinos, artesanos, impuros y desechables[28]. Es importante notar que tales designaciones, sin embargo, no se circunscriben a la dinámica de las relaciones políticas, económicas y sociales de las sociedades antiguas y, de manera especial, en las sociedades bajo dominio romano. Tampoco explicitan la complejidad característica de la sociedad judía en Roma. Se trata tan sólo de categorías analíticas que ofrecían modelos para la comprensión del movimiento de la historia en aquel período.

Saldarini consideró la imagen de los escribas, fariseos y saduceos a la luz de la documentación de los Evangelios, y reconoció como prioritario el relato de Marcos. Teniendo en cuenta la interdependencia de los Evangelios, analizó estos partidos conforme al conjunto de Marcos y Mateo. En este último admitió que la imagen de estos grupos seria menos distinta, y atribuyó esta característica al hecho de que Mateo sería una revisión de Marcos, con intereses literarios y teológicos propios. En todo caso, los fariseos, escribas y fariseos eran reconocidos como partidos aliados a otros grupos de liderazgo judío palestinense, como los jefes de los sacerdotes, los ancianos y los herodianos[29]. En Marcos, los fari-

---

27 Cf. SALDARINI, *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense.* pp. 17-18.

28 Cf. SALDARINI, *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense.* pp. 53-54.

29 Los fariseos y los escribas eran los opositores de Jesús en Galilea; los jefes de los sacerdotes, escribas y ancianos eran adversarios de Jesús en Jerusalén y los saduceos aparecerán apenas una sola vez. Saldarini sugiere que la audiencia de Marcos era de

11. Elisa Rodriguez:65 01/07/14 15:40 Página 110

seos aparecerán predominantemente en Galilea. Ellos se aliaron a los herodianos (3:6) y a los escribas (2:16) en contra de Jesús. Este argumento, sin embargo, no excluye la posibilidad de que los fariseos hayan actuado en Jerusalén, conforme lo relata Josefo. Aparentemente, las enseñanzas de los escribas habrían tenido gran repercusión en Galilea, por eso eran reconocidos como autoridades. En varias situaciones, la enseñanza de Jesús fue contrastada con la de los escribas (1:22). Las informaciones dan cuenta de que eran activos y circulaban entre Galilea y Jerusalén (Cf. 2:6; 3:22; 7:1, 5; 2:16; 9:14). Las discusiones entre fariseos, escribas y Jesús se daban en torno a temas como el ayuno (2:18), la observancia del sábado (2:24 y 3:2), el divorcio (10:2), la purificación de las manos (7:1), la comensalidad (2:16) y la autoridad de Jesús (8:11). Los fariseos y herodianos tenían una alianza política explícitamente contraria a Jesús (3:6) y lo solían poner a prueba (12:13), expresando su característica política y su intención de control legal y social sobre "las prácticas y opiniones sociales de la comunidad"[30]. Se trataba, por lo tanto, de un debate político e intelectual que disputaba la autoridad y el poder de influencia sobre los comportamientos y las mentalidades de los judeo-cristianos.

Estas controversias, según Jacob Neusner, eran características del siglo I. El énfasis que recaía sobre las cuestiones de pureza interna y externa reflejaba la importancia que atribuían al tema. Una discusión contemplada por el programa que habrían elaborado para el judaísmo de ese período. Neusner no consideró a los fariseos como un grupo político, sino como una especie de secta religiosa[31]. Para Jerome Neyrey, en el Evangelio de Marcos, los fariseos correspondían a cierto grupo que defendía una comunidad pautada por las tradiciones relacionadas a la pureza, visión que habría sido relativizada por Jesús en las controversias en cuanto a la observancia del sábado, de la ablución y de la alimentación[32]. Para Saldarini, los fariseos "luchaban por el control de la comunidad". Ellos eran autoridades reconocidas en la región de Galilea, que ocupaban posiciones de destaque y por ello concentraban influencia y poder. Jesús, por el contrario, no disponía de esa caracterización de poder y privilegio, teniendo en cuenta su probable descendencia común, lo que no le impedía adquirir renombre fuera de Nazaret, situación retratada por el proverbio de Marcos (6:4).

Entre Jesús y los escribas, por otro lado, las polémicas recaían en el tema de la enseñanza. Mc 2:26 y 7:1,5 hablan de dos controversiales pláticas de Jesús: él comía con cobradores de impuestos y pecadores y sus discípulos no se purificaban antes de las comidas. Estas polémicas resaltaban, sobre todo, el problema de la comensalidad y de la pureza ritual, temas de interés primordial para los fariseos. Pero, en la narración de 1:22-28, cuando Jesús enseñaba en la sinagoga, se dice al respecto que él enseñaba con autoridad. Esto lo ponía al mismo nivel de maestro, atribuido comúnmente a los escribas y a las autoridades reconocidas por el pueblo. A pesar de que las enseñanzas de Jesús destacaban con relación a las enseñanzas de los escribas, la narración presuponía la interpretación escriba

---

origen gentil y no estaba familiarizada con el judaísmo. Los fariseos aparecerán apenas cinco veces en Marcos y en circunstancias de conflicto con Jesús (Cf. 2:18; 2:24; 3:2; 8:11, 15; 10:2). Escribas y fariseos son mencionados juntos en dos ocasiones de conflicto con él (Cf. 2:16; 7:1, 15). Los fariseos fueron ligados a los herodianos en dos ocasiones, por asuntos políticos (Cf. 3:6; 12:13). Sobre los escribas se destacan siete citas exclusivas (Cf. 1:22; 3:22; 9:11 e 14; 12:28, 32; 12:35 e 28) y cinco citas donde aparecen ligados a los jefes de los sacerdotes y a los ancianos (Cf. 8:31; 11:27; 14:43; 14:53; 15:1). Cf. SALDARINI, *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense*. pp. 158-160.

30 Cf. SALDARINI, *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense*. pp. 160-162.

31 Cf. NEUSNER, Jacob. *From Politics to Piety*. Englewood Cliffs: Prenitice-Hall, 1973.

32 En este estudio, Neyrey empleó el análisis de Mary Douglas, a fin de explicar cómo las reglas de pureza servían para la regulación del comportamiento social, así como para el establecimiento de límites para las sociedades. Cf. NEYREY, Jerome. The Idea of Purity in Mark's Gospel. In: *Semeia* 35 (1986): 91-128.

11. Elisa Rodriguez:65 01/07/14 15:40 Página 111

como "normativa" y, de este modo, se volvía el punto inicial del debate[33]. El destaque marcano acentuaba la autoridad y el poder de Jesús para enseñar, lo que configuraba la principal preocupación de los escribas (Mc 2:6; 9:14; 12:18). Sin embargo, el debate más claro fue registrado en 12:38-40, cuando Jesús los criticó por la pretensión de distinción social y económica y por ser pretensiosos en la oración[34].

Se sabe, efectivamente, poco sobre los saduceos, dado que los Evangelios parecen presuponer el conocimiento de las audiencias respecto a este grupo. La principal controversia entre Jesús y ellos estaba relacionada a la resurrección, cuando Jesús se puso de parte de los escribas y fariseos para la defensa de la resurrección, y le agradó el escriba que acompañaba el debate (12:28). Así, en el Evangelio de Marcos, la clase y el *estatus* social de los grupos judíos, fariseos y escribas, estaba directamente vinculado a la disputa por la autoridad y el poder para controlar a las comunidades. La cuestión circundaba el temor en cuanto al desorden que un líder-maestro no autorizado, Jesús, podía crear con su influencia sobre las clases inferiores. En este punto, los escribas y los fariseos mantenían intereses en común. Los dos grupos estaban en conflicto con Jesús respecto a las enseñanzas y la interpretación de la tradición: "los fariseos hablan del sábado y de las leyes alimenticias; en cuanto a los escribas, ellos discuten acerca de la autoridad docente"[35].

En concordancia con sus propósitos particulares, la redacción mateana privilegia el aspecto teológico y dramático de los conflictos entre Jesús y esos grupos[36]. Tres abordajes se destacan: 1) La visión de que Mateo refleja el conflicto entre liderazgos judíos pos-70 y la comunidad mateana, 2) La redacción de Mateo surge del conflicto resultante de la ruptura entre la comunidad mateana y los liderazgos judíos apegadas a las tradiciones antiguas, y 3) La redacción mateana destaca los conflictos entre Jesús y los liderazgos judíos como instrumento retórico y teológico, a fin de identificar a la comunidad cristiana con Jesús y justificar su contraposición al judaísmo[37].

Nos parece que la redacción mateana no atribuye una clasificación completamente positiva a los escribas, a pesar de que reconoce que era una autoridad judía legítima[38]. En Mt 8:19-20, vemos que el escriba es relacionado con la imagen de un zorro. En este caso, el ilustre personaje es comparado a un animal astuto de las antiguas leyendas campesinas; conforme al uso lucano (13:20), Jesús asocia de forma peyorativa a Pilatos con el perspicaz zorro. En el pasaje de Mateo, con excepción del primer candidato a discípulo de Jesús, claramente identificado como escriba, los otros dos candidatos a discípulos no son determinados. Sin embargo, este recuerdo que resalta la presencia escriba, no parece totalmente positivo. En el v. 19 consta: "Y vino un escriba y le dijo: Maestro, te seguiré adondequiera que vayas" (*kai. proselqw.n ei-j grammateu.j ei=pen auvtw/| (Dida,skale(avkolouqh,sw soi o[pou*

33 Cf. SALDARINI, *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense.* pp. 164-165.

34 A causa de este abuso de poder, ellos serían condenados. La narración marcana opone a Jesús, a los destituidos del poder y a los rechazados, por un lado, y por otro lado a los escribas; éstos asumían el puesto de jefes de las comunidades y aliados de los jefes de sacerdotes y ancianos. Estos grupos eran los "adversarios" de Jesús (Mc 8:31; 10:33).

35 Cf. SALDARINI, *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense.* p. 168.

36 En el evangelio de Mateo, las apariciones de grupos judíos exceden a las de Marcos. Fariseos y saduceos aparecen en Mt 7:7; 16: 1, 6, 11, 12, escribas y fariseos en 5:20; 12:38; 15:1; 23: 2, 13, 15, 23, 25, 27, 29, los jefes de los sacerdotes y escribas en 2:11; 20:18; 21:15, los jefes de los sacerdotes, escribas y ancianos en 16:21, solamente escribas en 7:29; 8:19; 9:3; 13:52; 17:10 y sólo saduceos en 3:17.

37 Cf. SALDARINI, *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense.* p. 171.

38 Para algunos comentaristas, en dos ocasiones Matos señala positivamente el respeto de los escribas (8:19 y 13:52) situaciones en las cuales ellos habrían reconocidos sinceramente que Jesús era alguien instruido y apto para enseñar. Se desprende de esta comprensión que en Mateo, los escribas habrían configurado cierto grupo de maestres legítimos para la sociedad judía y cristiana.

11. Elisa Rodriguez:65 01/07/14 15:40 Página 112

eva.n avpe,rch|). El escriba (*ei-j grammateu.j*) llama a Jesús "maestro" (*Dida,skale*). Pero, en ese contexto, el título puede indicar tanto un reconocimiento de la instrucción de Jesús, cuanto una forma de provocación. La presencia del "hombre de las letras" en medio de la multitud no sería completamente extraña, dado que los partidos que acompañaban a Jesús en su trayecto ministerial, de manera especial los escribas, andaban entre las diversas esferas sociales, en función de sus atribuciones docentes. En ese sentido cabría la pregunta: ¿Por qué un escriba demostraría el deseo de seguir a Jesús? ¿Por qué reconoce la autoridad de su enseñanza o por querer identificar algún nexo en la predicación del nazareno? Lo más probable es que la presencia del escriba no sea positiva en Mateo. Los escribas eran funcionarios religiosos letrados que hacía parte de la clase de los servidores y, junto con los sacerdotes y ancianos, buscaban denunciar al movimiento de Jesús, identificándolo como perturbador del orden. En esta tarea, los escriban desempeñaban un "papel político subsidiario". Eran necesarios para los sacerdotes, para los ancianos y para Roma, pero no para los fariseos. La caracterización de los escribas como opositores a Jesús está claramente descrita en Mt 16:21 y 20:18. Ya en la crucifixión, en 27:41, Mateo los presenta ridiculizando a Jesús junto a los sacerdotes y a los ancianos.

Para Saldarini, los escribas eran un grupo instruido, que era consultado por los que estaban en el poder. Tendrían alguna autoridad y control en la comunidad, pero no serían una fuerza articulada con la orden de llevar a Jesús hasta la muerte[39]. Por lo tanto, el conflicto con los escribas no era tan arduo con relación a los otros partidos. El conflicto con los fariseos podría ser considerado más álgido, principalmente cuando el debate envolvía temas como la comensalidad y los rituales de pureza (Mt 9:11). La preocupación se centraba mucho más en las prácticas que en las creencias. Por eso, eran llamados en 23: 2-3 hipócritas, por la incapacidad de interpretar y vivir adecuadamente el judaísmo, en contraste con lo que debería ser un liderazgo sometido a Yahvé (23:8-12). Así, los escribas, fariseos y saduceos se oponían a Mateo y su grupo a nivel histórico (de las tradiciones sobre Jesús de Nazaret) y literario (de construcción literaria de la narración), en función de una defensa que juzgaban era la correcta interpretación de la Ley y la observancia de la tradición religiosa. Otro motivo igualmente relevante hace relación a la manutención y control de las comunidades judías de Galilea y alrededores. Si en el plano religioso esto se identificaba con las polémicas en cuanto autoridad y legitimidad, en el plano político, igualmente, la diferencia en la exégesis era terrible, dado que podía desencadenar el debilitamiento de los liderazgos en Jerusalén. Esos grupos eran, junto con Roma, los principales adversarios de Mateo y de su propuesta de "recontar" la historia de Israel a la luz de Jesús y de "re-interpretar" la Ley, considerando otros grupos que no eran judíos.

Por lo tanto, la comunidad, la autoría mateana, su interpretación de la Ley y de Jesús se encontraban cercadas por lo menos por tres frentes de debates: 1) Por un lado los adversarios internos del judaísmo: escribas, fariseos, saduceos, jefes de los sacerdotes y ancianos; 2) por otro lado, Roma y sus autoridades paganas y, finalmente, 3) los integrantes del movimiento cristiano (judíos, judíos helenizados, extranjeros). Para los primeros, la redacción necesitaba comprobar su compromiso con las memorias ancestrales, las tradiciones religiosas y las costumbres judías. Esta comprobación era necesaria a fin de legitimar su *estatus* judío y fortalecer la identidad socio-cultural del grupo en oposición a Roma, imperio pagano que avanzaba sobre la cultura y la tradición judías. Para los terceros, Mateo necesita; 1) establecer la importancia de la Ley, conforme a la expectativa de la audiencia

39 Cf. SALDARINI, *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense*. pp. 174-175.

11. Elisa Rodriguez:65 01/07/14 15:40 Página 113

judía; 2) rememorar la tradición y reestablecer su sentido, de acuerdo a la adhesión de los judíos helenizados y, 3) para los extranjeros, la redacción veía necesario presentar la "buena noticia", de forma laboriosa, combinando los elementos de la tradición judía con los sentidos religiosos y las prácticas extranjeras.

Notas finales

Buscamos evidenciar que la redacción mateana, pese a haber admitido el carácter mixto de su audiencia, excluía gradualmente lo que no se acomodaba a las nociones de pureza heredadas de la tradición religiosa judía. La disposición geográfica en la que probablemente fue compuesto este documento –Antioquía de Siria o en una región próxima– favoreció efectivos cambios políticos y culturales entre los judíos y otras etnias dominadas por el Imperio Romano. La multiplicidad de grupos de Mateo, formado por judíos, judíos helenizados y gentiles, requería de parte de la redacción una respuesta positiva a las preguntas de los judíos que se aproximaban a las enseñanzas de Jesús, pero también debía responder a los judíos helenizados que se adherían al movimiento del nazareno, y a los extranjeros que mostraban simpatía por la fe y los principios cristianos. Razón por la cual la autoría empleó recursos retóricos ampliamente difundidos por la cultura helénica, como una forma de encauzar la identificación de estos grupos que se acercaban a las enseñanzas de Jesús

Paralelamente al crecimiento de la comunidad, también aumentaron las críticas hechas por los adversarios del grupo de Mateo, las que se evidenciaron aún más con la adhesión de los extranjeros a la misma. Entre las controversias promulgadas, se acusaba a la comunidad cristiana de Antioquía de irrespetar importantes preceptos de la Ley, relacionados con los rituales de pureza, el Sabbath, la alimentación y otras costumbres. Por consiguiente, la comunidad no podía ser de tradición judía. Por otro lado, la audiencia mateana declaraba su fe en una única divinidad, por lo tanto, no podía ser de tradición griega o romana. A pesar de respetar los dictámenes de Roma, no se sometía completamente al patrón helénico, pues guardaba la Torá interpretada por Jesús. Esta inadecuación explicitada principalmente en el conflicto de interpretaciones de la autoría mateana con los liderazgos religiosos judíos que se autodenominaban guardianes de la Ley, favoreció la redacción autónoma y creativa de este Evangelio. Así, si por un lado la audiencia mateana constituía el público principal de la redacción (y eso se comprueba en el trato de temas teológicos y religiosos), por otro lado, la redacción también se destinaba al debate con los liderazgos judíos que interpelaban a la comunidad. Se pasó de los mitos de origen judío identificados en el Génesis, de las prescripciones del Deuteronomio y del Levítico, de las profecías de Isaías, Jeremías y otros profetas y de fuentes neotestamentarias, a la autoría mateana apropiándose de ese material y redefiniéndolo.

La pretensión del Evangelio se puede comparar con una narración de origen para un nuevo pueblo de Yahvé, que responde a los adversarios fariseos, escribas y saduceos, por un lado, y establece fronteras delineadoras de la identidad de esta comunidad, en oposición a Roma, su cultura y su sistema político, por otro lado. El Evangelio de Mateo representa un esfuerzo por elaborar clasificaciones de religiosidad, de conducta y de relaciones sociales que orienten las acciones del grupo, por medio de la revitalización de las memorias ancestrales, de las adaptaciones culturales y de la transformación literaria. El Evangelio de Mateo representa, por lo tanto, una rica construcción literaria que asimila elementos externos (dimensiones históricas y sociales) e internos (psicológicos, religiosos y lingüísticos) a la estructura del texto, algunas veces de forma consciente y otras de manera incons-

11. Elisa Rodriguez:65 01/07/14 15:40 Página 114

ciente, pero siempre laboriosamente diseñadas. La incorporación de las expectativas del grupo, del medio social, de la cultura, de las técnicas retóricas y de otros inter textos que permean la redacción de Mateo, revela que el perfil psicológico de la autoría no podía estar constituida predominantemente de influencias judías o de inserciones helénicas, sino que, dado los elementos subyacentes en la redacción, las evidencias materiales y las interpretaciones históricas a las que hemos recurrido, el Evangelio de Mateo sería una narración que reclama para sí un carácter fundante y normativo. Así, pretende ser historia de la fundación de los orígenes cristianos, documento ordenador, con orientaciones para la conducta religiosa y social de los cristianos reunidos en torno a este Evangelio.

Bibliografia

ALBRIGHT, W. F. & MANN, C.S. *Matthew*. New York: Doubleday, 1971.

ALLISON, Dale C. *The New Moses. A Matthean Typology*. Minneapolis: Fortress, 1993.

BOWESOCK, Glen W. *Augustus and the Greek World*. Oxford: Clarendon Press, 1965.

BUTLER, B.C. *The Originality of St. Matthew*. Cambridge: Cambridge University Press, 1951.

CARTER, Warren. *Matthew. Storyteller, Interpreter, Evangelist*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2004.

CARTER, Warren. Matthew and the Gentiles: Individual Conversion and/or Systemic Transformation? In: *Journal for the Study of the New Testament* 26.3 (2004): p.263.

CLARK, K. W. *The Gentile Bias and Other Essays*. Leiden: Brill, 1990.

COHEN, Shaye J. D. The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism. In: *Hebrew Union College Annual* 55 (1984): 36-41.

CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *Excavanting Jesus. Beneth the Stones, Behind the Texts*. New York: Harper Collins Publishers, 2002.

CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico. A Vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo.* Rio de Janeiro: Imago, 1994.

CUNHA, Elenira Aparecida. *Por Causa do Reino dos Céus. Uma Leitura de Gênero de Mateo 19,1-12 e 5:27-32*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2003.

DAVIES, W. D.; ALLISON JR., D. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*. 3 Vols. Edinburgh: T. & T. Clark, 1988-1997. (ICC).

DOUGLAS, Mary. *Leviticus as Literature*. New York: Oxford University Press, 1999.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

HESTER, J. David. Eunuchs and the Postgender Jesus: Matthew 19.12 and Transgressive Sexualities. In: *Journal for the Study of the New Testament* 28.1 (2005): 14-15.

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (Orgs.) *A invenção das Tradições*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia. O Contexto Social de Jesús e dos Rabis*. São Paulo: Paulus, 2000.

JAEGER, Werner. *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*. Lisboa: Edições 70.

KITTEL, Gerhard (ed.) & FRIEDRICH, Gerhard (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company. Copyright © 1972-1989. Ref. 2965.

KUSCHEL, K.J. *Abraham: Sign of Hope for Jews, christians and Muslims*. New York: Continuum, 1995.

11. Elisa Rodriguez:65 01/07/14 15:40 Página 115

LENSKI, Gehard. *Power and Privilege. A Theory of Social Stratification*. New York: McGraw, 1966.
LUZ, Ulrich. Intertexts in the Gospel of Matthew. In: *HTR* 97/2 (2004): 120-129.
MACMULLEN, Ramsay. *Roman Social Relations*. New Haven/Londres: Yale University Press, 1974.
MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
MEEKS, Wayne A. *Os Primeiros Cristãos Urbanos. O Mundo Social do Apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulinas, 1992.
NEUSNER, Jacob. *From Politics to Piety*. Englewood Cliffs: Prenitice-Hall, 1973.
NEUSNER, Jacob. *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*. Leiden: Brill, 1971.
NEYREY, Jerome. The Idea of Purity in Mark's Gospel. In: *Semeia* 35 (1986): 91-128.
RIVKIN, Ellis. *A Hidden Revolution. The Pharisees Search for the Kingdom Within*. Nashille: Abingdon, 1978.
SALDARINI, Anthony J. *Fariseos, Escribas e SADUCEOS na Sociedade Palestinense. Uma Abordagem Sociológica.* São Paulo: Paulinas, 2005.
SALDARINI, Anthony J. *A Comunidade Judío-Cristã de Mateo*. São Paulo: Paulinas, 2000. (*Matthew's Christian-Jewish Community*. Chicago: University Chicago Press, 1994).
LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem.* Campinas: Papirus Editora, 1989.
TORREY, C.C. *Our Translated Gospels*. New York and London: Harper, 1936.
TURNER, Jonathan. *The Structure of Sociological Theory*. Homewood: Dorsey Press, 1978.

Elisa Rodrigues
elisa.erodrigues@gmail.com

Valtair A. Miranda[1]

Ascetismo idealizado y escatología realizada en el Apocalipsis de Juan

Resumen

El autor del Apocalipsis puso altas demandas ascéticas y sectarias que lo alejaban no sólo de la sociedad más amplia, sino incluso de cualquier hermano que tenga una posición divergente. Él observa un mundo sumergido en un conflicto entre el Dragón y el Cordero, conflicto que será vencido con la participación de 144.000 guerreros, a través de la práctica del martirio. Esta tradición de guerra santa inserta en el Apocalipsis tiene el potencial de aislar sectariamente a la audiencia de la sociedad y de otros grupos religiosos.

Palabras-clave: Apocalipsis de Juan, ascetismo, identidad.

Abstract

The writer of Revelation possesses high ascetic and sectarian demands which keep him away, not only from the society at large but from the brethren who do not share the same opinion. John sees the world immersed into a conflict between the Dragon and the Lamb, a conflict which will be conquered with the participation of the 144.000 warriors through the practice of martyrdom. This ideology of the holy war inserts in the Book of Revelation the potential of isolating, in a sectarian way, the audience of the society and of other religious groups.

Keywords: Revelation of John, asceticism, identity

Introducción

El ser humano construye y es construido por el mundo. Es dentro de esta dinámica que podemos hablar de la construcción de identidad, tomando tal "identidad" (subjetiva) en una relación dialéctica con el "mundo" (aprehendido objetivamente). El ser humano ya encuentra un mundo al nacer, pero necesita conocerlo subjetivamente para que se convierta en su mundo propio. Es en este momento que comienza a surgir una identidad, cuando el individuo asume los roles que se espera de él. En este sentido, Berger y Luckmann sostienen que "la identidad es formada por procesos sociales. Una vez cristalizada, se mantiene o es modificada u remodelada por las relaciones sociales"[2].

No siempre este proceso es pacífico. En sociedades complejas puede ocurrir un choque entre mundos conflictivos y manifestaciones de sub-sociedades. Éstas forman una especie de refugio y de base para la manutención del mundo disidente. Como la estructura de plausibilidad de estas minorías cognitivas es naturalmente precaria, es común que su creación sea simultánea con las estrategias de legitimación para contener las amenazas externas y evitar así las apostasías.

---

[1] Máster en Teología, Doctor en Ciencias de la Religión y Doctorando en Historia. Ejerce como profesor en la Facultad Bautista de Rio de Janeiro.

[2] BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas, p. 228.

12. Valtair Miranda 69:65 01/07/14 15:36 Página 117

Uno de los más importantes procedimientos en casos de este tipo, es la limitación de las relaciones significativas, de manera exclusiva y predominante, dentro del grupo. Los miembros de la comunidad son llamados a evitar relaciones significativas con las personas de afuera, que poseen visiones divergentes del mundo. Surge, entonces, un comportamiento sectario.

Es en este punto donde insertamos la reflexión del papel de los textos religiosos en la construcción y manutención de identidades, así como en la edificación y preservación de realidades simbólicas. Los textos (o discursos) no sólo forman comunidades (sociedades o sub-sociedades), sino también a las personas dentro de ellas[3]. Como la identidad se construye a través de prácticas simbólicas y culturales, la lengua es posiblemente la más importante herramienta de construcción de identidad, principalmente cuando es usada para dar sentido al mundo, para organizarlo, para estructurar instituciones, creencias y prácticas[4].

Identidad ascética

A partir de estos apuntes iniciales, queremos reflexionar sobre el tipo de identidad que el Apocalipsis de Juan podría haber intentado crear, por medio de su escrito. Para ello escogemos un pequeño episodio (Apocalipsis 1,1-4) para hacer nuestro análisis[5].

El episodio posee algunas características estructurales que facilitan la percepción de quien se acerca a su mensaje, características que nos llevan a dividir el texto en tres partes básicas. El visionario Juan anuncia el inicio del episodio con la expresión *"y vi"* (Ap 14,1). Esta misma expresión marca el inicio y el fin de este bloque narrativo, ya que la misma frase aparece inmediatamente después, en el versículo 5. Dentro de estas características, el texto puede ser estructurado de la siguiente manera:

- Primera sección (la visión)

Y vi, he aquí

a) el Cordero estando de pie sobre el monte Sion,
b) y con él a ciento cuarenta y cuatro mil,
c) que tenían su nombre y el nombre de su padre escrito sobre sus cabezas.

- Segunda sección (la audición):

Y oí un sonido

a) desde el cielo
a. como un sonido de muchas aguas,
b. como un sonido de gran trueno.
c. Y el sonido que oí (era) como de arpistas tocando sus arpas.
b) Y cantan como un cántico nuevo
a. delante del trono
b. delante de los Cuatro Vivientes
c. y de los Ancianos,
c) y ninguno podía aprender el cántico sino
a. los ciento cuarenta y cuatro mil,
b. los comprados de la tierra.

3 Carol Newson analizó esta cuestión en el contexto de los textos de Qumrán. Cf. NEWSOM, Carol A, p. 12.
4 Ibíd., p. 192.
5 Este texto fue analizado en el Doctorado en Ciencias de la Religión de la UMESP/SP, con publicación posterior en el libro de MIRANDA, Valtair A. O caminho do Cordeiro. São Paulo: Paulus.

12. Valtair Miranda 69:65 01/07/14 15:36 Página 118

- Tercera sección (descripción de los 144.000):

a) Estos son los que no se mancharon con mujeres, pues son vírgenes;
b) estos (son) los que siguen al Cordero a donde quiera que va;
c) estos fueron comprados de entre los hombres (como) primicias para Dios y para el Cordero.

a. Y en la boca no tienen mentira,
b. (pues) son perfectos.

La función literaria de la primera sección (visión) reside en la presentación del Cordero sobre el monte Sion, acompañado de 144.000 hombres. Juan ve tres elementos. Primero al Cordero, después a los 144.000 hombres y, finalmente, un nombre escrito sobre las cabezas de los hombres. La sección número dos (audición), por su parte, se centra en el anuncio de una canción entonada delante del trono de Dios, que nadie podía aprender, excepto los 144.000 que acompañaban al Cordero. La estructura de la audición también es triple: primero, Juan adjetiva el sonido; después, él lo localiza; finalmente, apunta quiénes son los aprendices del canto. La sección tres (descripción) forma una especie de conclusión del episodio, para identificar a los principales personajes y hacer, y lo hace a través de tres caracterizaciones interrelacionadas, todas introducidas por el pronombre demostrativo "éstos": ellos son inmaculados y vírgenes, siguen al Cordero y han sido comprados como primicias (como tal, no tiene mentira en la boca y son perfectos).

Este pequeño texto, a pesar de sus pocos versículos, siempre ha provocado la imaginación de los estudiosos. A inicios del siglo XX, Charles lo describió como un texto prolíptico[6].

En el contexto de la narración del Apocalipsis, el evento está localizado en el futuro. El pequeño texto describiría la visión de los mártires que alcanzarían el reino milenario del Apocalipsis 20. Para Charles, la función del texto sería encorajar a la audiencia frente al martirio que pesaba sobre ella. Él hace una lectura narrativa del Apocalipsis, identificando a los grupos del Apocalipsis 7,1-8 y 14,1-5, pero alterando la circunstancia. En la primera ocurrencia, ellos aún están vivos, mientras que en la segunda ya habrían sido martirizados, sacrificados para Dios.

Para él, la expresión "*son éstos, los que no se mancharon con mujeres, porque son vírgenes*" debe ser tomada en sentido literal. Él argumenta que si el autor hubiese querido incluir a hombres y mujeres en el grupo de seguidores del Cordero, habría usado la metáfora de la prostitución, y hubiera usado frases con *porneia*, lo que apuntaría al elemento de la idolatría. Sin embargo, el texto usa una construcción que no tiene que ser usada (ni literal ni figuradamente) para referirse a las mujeres. Decir que son vírgenes puede hacer referencia a ambos sexos, pero "*mancharse con mujeres*" sólo hace referencia a hombres. El autor de esta frase estaría indicando que sólo los hombres célibes y vírgenes podían ser parte de los 144.000, lo que haría de ellos una clase especial de creyentes. Como el resto del Apocalipsis evidenciaría que Juan difícilmente estaría hablando de un grupo especial, formado exclusivamente por una élite masculina, este autor concluye que la frase en cuestión sería una interpolación tardía, propia de un monje célibe[7].

En la parte primera de finales del siglo XX. Adela Collins argumentó que la descripción del Cordero sobre el monte Sion apuntaría a las tradiciones de la presencia de Dios, especialmente después de que este monte fuera identificado con el monte del Templo.

6 CHARLES, R. H., p. 7.
7 Ibíd., p. 8.

12. Valtair Miranda 69:65 01/07/14 15:36 Página 119

Entonces, la posición del Cordero muestra que él es un agente de Dios, de la misma forma que la bestia levantada sobre el mar indicaría que es un agente del caos y la destrucción[8]. Como la escena describe una canción que solamente los 144.000 pueden aprender, el episodio estaría describiendo a un grupo exclusivo, especial, limitado a aquellos que murieron a causa de su fe. Esto estaría implícito en el seguimiento del Cordero, adonde quiera que él va, pero también en la imagen de las primicias. Ellos serán ofrecidos a Dios y al Cordero, como un sacrificio.

Sobre la expresión "*manchar con mujeres*", Collins entendió que el lenguaje es muy concreto, lo que vuelve plausible que sea realmente una práctica sexual lo que esté envuelto dentro del relato. Dado que no hay ninguna otra referencia a la abstinencia sexual en el Apocalipsis, es probable que este episodio del libro defienda este elemento como una característica del verdadero seguidor de Jesús. Según esta autora, "*el celibato puede haber sino animado por Juan como una expresión simbólica de merecimiento para participar de una vida cristiana mucho más elevada*"[9].

Esta descripción de los 144.000 presentaría, entonces, un rígido modelo de cristianismo, que envolvería no solamente el celibato, sino también la muerte voluntaria y violenta. Posiblemente Juan no esperaba que todos lleguen a ese estadio, pero aquellos que lo consigan, serían honrados por ello. Aquellos que efectivamente alcancen este ideal y entreguen sus vidas al martirio estarían apreciando el juicio de Dios sobre la humanidad corrupta.

El énfasis encontrado en Charles, a inicios del siglo, o en Collins, al final del mismo, aparece en forma generalizada en la literatura que intenta interpretar el episodio. La mención a la virginidad de los 144.000 y la "*contaminación con mujeres*" produce mucha inquietud.

Charles intentó minimizar el ascetismo del texto, sugiriendo que los elementos de la virginidad y de la contaminación con mujeres serían interpolaciones tardías de un monje escriba, con una perspectiva ascética sobre el matrimonio. Esta apuesta de Charles no mostraba evidencia. No hay señales en los manuscritos de este tipo de edición escriba, Por eso, pocos autores acompañan esta insinuación.

Una segunda manera de trabajar este elemento, fue comprender la virginidad como una referencia simbólica de aquellos que se rehusaban a practicar la idolatría. Estos autores tendrían tendencia a ver la virginidad de los 144.000 en un sentido alegórico y a interpretar el texto como los "santos" que no habrían cometido fornicación espiritual con los adoradores de la bestia[10]. Fiorenza apunta que este tipo de lenguaje es fruto de la estrategia y de la situación retórica del Apocalipsis. Pero, cuando el contexto no es similar, el lenguaje deja de ser apropiado. Metáforas que fueron efectivas en el tiempo del visionario, pueden perpetuar injusticias en otras situaciones[11].

Próximo a lo anterior, pero recurriendo al imaginario más que al contexto histórico-social, están aquellos que indican que los términos son evocadores deliberados de tradiciones. La tradición más citada es la guerra santa de Israel, por causa de las regulaciones de la Escritura judía con relación a la guerra[12]. En algunos momentos, las regulaciones más generales de pureza son mencionadas, principalmente cuando están ligadas al sacerdocio,

8 COLLINS, Adela Yarbro, p. 99.
9 Ibíd., p. 100.
10 LADD, Georg Eldon, p. 142.
11 FIORENZA, Elisabeth Schüssler, p. 142.
12 CAIRD, G. B., p. 179.

12. Valtair Miranda 69:65 01/07/14 15:36 Página 120

pero en función de los redimidos de Apocalipsis que son descritos como sacerdotes (Ap 1,6). Entre estos autores, algunos como Bauckham, recuerdan el Rollo de la Guerra de Qumrán, que prescribe la abstinencia sexual para aquellos que se involucrarán en la guerra escatológica.

Otro elemento fue recientemente evocado por Malina y Olson. Para ellos, la descripción de los 144.000 como vírgenes y sin contaminación son mujeres estaría relacionado con el Libro delos Vigilantes, según el cual un grupo de seres celestiales abandonaron su estatus angelical para relacionarse con las mujeres.

Ninguna de estas sugerencias, sin embargo, consiguen disminuir el desconcierto frente a un texto que describe a las mujeres como símbolos de idolatría y de contaminación religiosa. Esto produce reacciones airadas de autoras como Pippin, para quien el Apocalipsis cree que las figuras femeninas están ausentes del pueblo de Dios y no pueden entrar en la Nueva Jerusalén. Los 144.000 seguidores del Cordero son, según Pippin, definitivamente, sólo hombres[13].

Así, a pesar de que el episodio contiene otros elementos (lo litúrgico, por ejemplo, visto en la descripción de la canción), es realmente el ascetismo el que sobresale. ¿Cómo entender este énfasis? ¿Qué tipo de identidad Juan desea construir con el relato de los 144.000 hombres vírgenes?

El episodio del Cordero y de los 144.000 sobre el monte Sion es parte de la tercera sección del Apocalipsis[14], propiamente de la historia de la guerra entre el Dragón y el Cordero. El episodio sigue inmediatamente a la descripción del levantarse de las bestias en el capítulo 13, con la consecuente amenaza de muerte para quien se niegue a adorarlas, y antecede a la narración de los mártires que cantan el cántico de Moisés en el capítulo 15. Sobre el monte Sion ocurre la movilización del ejército del Cordero. El episodio es el inicio de la reacción del Cordero[15]. Por un lado, se ponen el Dragón y las bestias, y por el otro lado, el Cordero y sus siervos. La confrontación está pronto a comenzar, porque la guerra ya fue declarada por las bestias. Las posiciones están definidas y asumidas por ambos bandos.

El Cordero sobre el monte Sion evoca la batalla escatológica del Mesías, así como la tradición de la victoria sobre la muerte. El ejército de este Mesías-Cordero, en este caso, está formado por 144.000 hombres. Como el Cordero, ellos también han aparecido antes en el libro del visionario (Ap 7,1-14). En aquel contexto, el visionario describe un ángel que subía del naciente sol, trayendo el sello de Dios. Él ordena que no se haga ningún daño a la tierra hasta que los siervos de Dios sean sellados. Estos son 12.000 de cada una de las tribus de Israel. Esta primera aparición de los 144.000 es una ilusión a pasajes de la Escritura judía que relatan el contaje de los guerreros antes de una guerra como esta: "*De edad de veinte años para arriba, todos los capaces de salir a la guerra en Israel, a esos contarás según sus ejércitos, tú y Aarón*" (Num 1,3). Lo que Juan quiere describir es el censo de los guerreros escatológicos, en los moldes de las tribus del antiguo Israel[16].

De esta forma, estos 144.000 son descritos como convocados para una batalla. Ellos fueron llamados para involucrarse en una confrontación al lado de Dios. Después del censo, fueron sellados, lo que podría estar indicando, en el contexto de la imagen, una protección y un discipulado.

---

13 PIPPIN, Tina, p. 69.
14 Sección 1: Apocalipsis 1-3; sección 2: Apocalipsis 4-11; sección 3: Apocalipsis 12-22.
15 RICHARD, Pablo, p. 165.
16 BAUCKHAM, Richard, p. 178.

12. Valtair Miranda 69:65 01/07/14 15:36 Página 121

En el formato actual de la narración del Apocalipsis, los 144.000 contados, seleccionados y sellados para la guerra del Apocalipsis 7, surgen nuevamente al lado del Cordero, prontos para guerrear a lado de él. La referencia en Apocalipsis podría ser entendida, incluso, como una anticipación prolética del conflicto que luego será presentado en Apocalipsis 14. La guerra escatológica, dominante de la tercera sección del libro, estaría siendo anticipada en el censo de Apocalipsis.

Estos guerreros no presentan manchas y son vírgenes. Aune[17] sugiere que la expresión "*no se contaminaron con mujeres*" evocaría la pureza ritual demandada por la Escritura judía en textos como Levítico 15,18: *"Si un hombre cohabita con una mujer y tiene emisión de semen, ambos se bañarán en agua, y serán inmundos hasta la tarde"*. En este caso, el verbo 'contaminar' sería una referencia a la consecuencia del acto sexual en el periodo de impureza ritual. Esta evocación, con su énfasis en la pureza sexual o en la virginidad, sería una referencia a las altas demandas del discípulo del Cordero. El evangelio de Lucas parece que hace también exigencias pesadas para aquellos que se deciden a seguir a Jesús: "*Les respondió Jesús: 'en verdad les digo que ninguno que haya dejado casa, o mujer, o hermanos, o padres, o hijos, por causa del reino de Dios'* [...]" (Lc 18,29). De igual forma, el Evangelio de Mateo preservó, en el contexto de la discusión sobre el divorcio, que "(...) *hay eunucos de nacimiento, hay otros a quienes los hombres lo hicieron tales; y hay otros que a sí mismo se hicieron eunucos, por causa del reino de los cielos. Quién sea apto para aceptarlo que lo haga*" (Mt 19.12). Del discípulo, en este contexto, se requiere un alto grado de compromiso, tal vez no al alcance de toda la comunidad.

La relación entre la contaminación ritual y el sacerdocio también es importante de notar, ya que los "santos" del Apocalipsis son descritos en varios lugares como sacerdotes (Ap 1,6; 5,10; 20,6). En el caso de que un sacerdote estuviese contaminado, él no podrá ejercer su actividad.

Rowland[18], Caird[19], y Bauckham[20], entre otros, apuntaron a los guerreros del Antiguo Testamento, que cuando quedaban envueltos en una guerra santa, permanecían puros, manteniendo su santidad. La abstinencia sexual sería una regulación en este caso:

> *Cuando salga el ejército contra tus enemigos, entonces te guardarás de toda cosa mala. Si hubiera alguien entre ustedes que por motivos de polución nocturna no estuviese limpio, saldrá del campamento; no permanecerá en él (Dt 23,9-10).*
> *Respondió David al sacerdote y le dijo: 'Te aseguro que, como es la costumbre cuando salimos en una expedición, no hemos tenido contacto con mujeres. Además, mis hombres se consagran incluso en expediciones ordinarias, así que con más razón están consagrados ahora' (1Sam 21,5).*
> *En este momento —respondió Urías—, tanto el arca como los hombres de Israel y de Judá se guarecen en simples enramadas, y mi señor Joab y sus oficiales acampan al aire libre, ¿y yo voy a entrar en mi casa para darme un banquete y acostarme con mi esposa? ¡Tan cierto como que Su Majestad vive, que yo no puedo hacer tal cosa! (2Sam 11,11).*

El pasaje de Urías y David sirve de paradigma. El guerrero se rehúsa a relacionarse sexualmente con su propia esposa, porque está envuelto en una guerra.

---

17 AUNE, David E. *Revelation 6-16*, p. 810.
18 ROWLAND, Christopher C., p. 120.
19 CAIRD, G. B., p. 179.
20 BAUCKHAM, Richard, p. 231.

12. Valtair Miranda 69:65 01/07/14 15:36 Página 122

Una tentativa de juntar las tradiciones de pureza ritual aplicadas a los sacerdotes y a los guerreros, en el contexto de una guerra santa, fue hecha por Collins, en su comentario al Apocalipsis[21]. Para ella, describir a los 144.000 como vírgenes y sin contaminación con mujeres evocaría simultáneamente las tradiciones de guerra santa y las demandas de pureza requeridas para el sacerdocio. Para luchas en la guerra santa y servir como sacerdote era necesaria la abstinencia sexual. Como Juan estaría usando las tradiciones aquí, para interpretar la situación de sus comunidades en la lucha contra Roma, entendida como una guerra santa, todos los "santos" serían guerreros y sacerdotes de Dios. Ella propone, sin embargo, que este rígido ideal de vida tuvo su origen en la mentalidad apocalíptica, que ve la situación presente en términos bien extremos.

En cuanto a estos comentarios, parecen concordar, en una forma general, que la expresión en cuestión es una alusión tradicional; la divergencia radica respecto a cuál tradición es a la que Juan estaría aludiendo. En función de esto, una tercera vía más consistente apareció, formulada por Malina[22]. Para él, la expresión "*con mujeres no se mancharán*", evocaría una tradición pre-diluviana de la humanidad, como la descrita en Génesis 6,1-4 y articulada en el Libro de los Vigilantes (1En 1-36). En esta antigua tradición, los siervos estelares tomaron mujeres (1EN 8,3-4), provocando la reacción de otros cuatro líderes estelares del cielo (Miguel, Sariel, Rafael y Gabriel). El visionario estaría destacando, al hacer esta alusión, que los 144.000 que están con el Cordero sobre el monte Sion son, precisamente, parte de un ejército de siervos estelares que no cruzaron los límites cósmicos. Ellos no se mezclaron con humanos, como sus colegas desviados. Para Malina, este ejército estaría formado, no por personas, sino por ángeles.

La identificación directa entre los 144.000 y los seres angelicales aisló la interpretación de Malina. Los autores, de forma general, a pesar de que argumentan eventualmente en pro de un estatus elevado de este grupo de discípulos del Cordero, no llegan a identificarlos con ángeles. El visionario los anota como comprados de la tierra y de los hombres. Difícilmente esta expresión podía ser usada para referirse a los ángeles.

Las conclusiones de Malina, en cuanto a la identificación de los 144.000 con seres celestiales, dependen de la relación que él hace entre los elementos simbólicos del libro y la astrología antigua. Por eso, quien efectivamente dio secuencia a la importante percepción de ligazón entre la expresión de Juan y la narración de los Vigilantes fue Olson[23]. Para Olson, esta alusión explicaría no sólo la expresión "*manchar con mujeres*", sino todo el episodio del Cordero y de los 144.000 sobre el monte Sion.

El Libro de los Vigilantes es la primera parte de una obra compuesta, denominada 1Enoc o Enoc Etíope. El libro tiene como personaje principal una figura que aparece muy poco en la Escritura judía. La única referencia a él la encontramos en Génesis 4 y 5. De las pocas cosas narradas sobre Enoc, sobresale que "*anduvo con Dios, y ya no era él, porque Dios lo tomó para sí*" (Gen 5,24). La tradición judía entendió que él fue llevado al cielo sin experimentar la muerte.

No nos sorprende, por lo mismo, que con el pasar del tiempo, surgiera en contextos judíos una larga tradición, teniéndolo a él como elemento central. Hay evidencias de que esa tradición había subsistido por siglos (siglos III A.E.C. – VI E.C.), cosa apropiada, principalmente por los fragmentos del libro que lleva su nombre, fruto de comunidades o autores que lo tenían en alta estima.

---

21 COLLINS, Adela Yarbro, p. 100.
22 MALINA, Bruce J., p. 189-190.
23 OLSON, Daniel. C., p. 492-510.

12. Valtair Miranda 69:65 01/07/14 15:36 Página 123

El Libro de los Vigilantes es la parte más antigua de 1Enoc, consiste probablemente en el más antiguo Apocalipsis judío, situado en el segundo o tercer siglo A.E.C.[24]. Este libro puede ser subdividido, a su vez, en tres secciones[25]:

- 1Enoc 1-5 forma una introducción, Como parte introductoria da el enfoque para el Libro de los Vigilantes, que consiste en una revelación del destino de los justos y de los impíos.
- 1Enoc 6-16 narra propiamente el Mito de los Vigilantes. Esta segunda sección cuenta la historia de la caída de los vigilantes, basada en la narración de Génesis 6, y el juicio que ellos recibieron, caracterizado como un confinamiento en las regiones inferiores.
- 1Enoc 17-36: visiones de regiones sobrenaturales, de naturaliza mítica, a través de una jornada, tanto en el eje horizontal (extremidad de la tierra) como en el vertical (cielos). El contenido de las jornadas tiene relación con bendiciones, castigos y juicio.

En este libro, el patriarca Enoc es informado sobre la forma como algunos seres celestiales se encantaron con las mujeres, al punto de desearlas sexualmente. Ellos tuvieron relaciones sexuales con ellas, y les enseñaron a hacer una serie de elementos que no tenían que ser revelados a los seres humanos, como era el uso de las armas, la metalurgia, las drogas cosméticas y la brujería (1En 8,1-3)

Con eso, el Libro de los Vigilantes lanza la culpa del mal en la historia humana a un grupo de vigilantes que cayeron, y a unos hijos que estos procrearon con las mujeres. Con las mujeres los vigilantes tuvieron varios hijos. De esa extraña relación no nacieron creaturas normales, sino gigantes destructores y asesinos (1En 7,3). Ellos empezaron a matar y destruir todo lo que estaba vivo alrededor de ellos.

Para resolver ese desorden instaurado por la acción de un grupo de seres celestiales rebeldes, surgieron Miguel, Uriel, Rafael y Gabriel (1En 9,1), que tenían la tarea de aprehenderlos y llevarlos a un lugar terrible, hasta el día del juicio, cuando recibirían el castigo por el acto de corrupción (1En 10,3-4). Estos ángeles buenos de Dios también debían destruir a los gigantes que nacieron de la relación entre los vigilantes y las mujeres (1En 10,5). Después de muertos, los espíritus de esos seres continuarían persiguiendo a los seres humanos, hasta el día del juicio. Por eso, ellos pasaron a ser denominados espíritus impuros (1En 15,5; 16,1).

Después de la caída, estos ángeles malos no actuaron más entre los seres humanos. Su responsabilidad estaba en la degradación de la humanidad, y en la generación de los espíritus impuros. Estos aún actúan en medio del pueblo, induciéndolo al pecadoy al error.

Para el Libro de los Vigilantes, los vigilantes ya estaban apresados. Azazel estaba amarrado, encadenado de manos y pies en un profundo y oscuro agujero (1En 10,3; 13,1), dodne debía permanecer hasta el día del juicio. Los demás ángeles también estaban presos con hierro, y continuarían así durante siete generaciones, hasta el día del juzgamiento, el día del juicio final (1En 10,7; 14,4). En ese día, finalmente, ellos serán arrojados al fuego, donde quedarán recluidos para toda la eternidad, junto a otros seres y personas que también serán condenados a la misma pena (1En 10,8).

24 COLLINS, John J., *The Jewish Apocalypses*, p. 37
25 COLLINS, John J., The Apocalyptic Technique: Setting and Funtion in the Book of Watchers, p. 95.

12. Valtair Miranda 69:65 01/07/14 15:36 Página 124

Es importante percibir que el campo semántico del Apocalipsis 14,1-5 se aproxima considerablemente en algunos pasajes a 1Enoc 7,1. Al hacer referencia al acto de los vigilantes, el texto –en la versión etíope– dice: "*Tomaron mujeres. Cada uno escogió la suya y comenzaron a convivir y a unirse con ellas, enseñándoles músicas y letras, y familiarizándolas con las hierbas y raíces*". La versión griega, por su parte, registra que "*éstos y todos los demás, en el año 1170 del mundo, tomaron para sí mujeres y comenzaron a* ***mancharse con ellas****, hasta el momento de la destrucción. Ellos generaron tres razas. La primera, la raza de enormes gigantes"* (negrillas añadidas por el autor).

En la versión griega, de manera especial, los Vigilantes son descritos como manchados con mujeres o por mujeres. En otros dos lugares del Libro de los Vigilantes. La misma relación es hecha entre mujeres y mancha:

- 1Enoc 9,8: "*Ellos fueron hasta las hijas de los hombres, deleitándose con ellas. Con esas mujeres cometieron impurezas y les revelaron pecados*";
- 1Enoc 10,11: "*Dijo el Señor a Miguel: 've e informa a Semiajá y sus secueces que se unieron con las mujeres para* ***corromperse con ellas*** *en todas sus impurezas*" (negrillas añadidas por el autor).

En ambos pasajes, el relato presenta a los vigilantes como seres alterados debido al contacto con las mujeres. Ellos se volvieron impuros por causa de las mujeres. El estado anterior de estos seres era de pureza, pero cayeron en la impureza debido a las relaciones sexuales que tuvieron, que los dejó contaminados, mancillados, manchados. Esta contaminación primordial explicaría, en la estructura del Libro de los Vigilantes, todo el mal de la historia de la humanidad.

Sin embargo, el pasaje más significativo del Libro de los Vigilantes, con relación a nuestro análisis de Apocalipsis 14, está en 1Enoc 15,1-7. En él, Enoc es delegado para dar una palabra de represión a los vigilantes prisioneros. Encontramos las mismas ideas ya analizadas anteriormente, pero en esta ocasión son explicadas con mayor claridad:

> *Y él me correspondió y me habló y yo oí su voz: "No temas Enoc, hombre y escriba justo, escriba de justicia; acércate y escucha mi voz. Ve y dile a los Vigilantes del cielo que te han enviado a suplicar por ellos: '¡A ustedes corresponde interceder por los humanos y no a los humanos por ustedes!'. ¿Por qué motivo abandonaron lo alto del cielo, santo y eterno, se acostaron con mujeres,* ***cometiste torpezas con las hijas de los hombres****, tomándolas como esposas, comportándose como los hijos de la tierra y engendrando hijos gigantes?*
> *Ustedes que fueron santos y espirituales, detentores de una vida eterna, pero* ***se han manchado con la sangre de las mujeres*** *y han engendrado hijos con la sangre mortal. Sangre humana han deseado, produciendo carne y sangre, como aquellos que mueren y perecen. Por eso yo les he dado a ellos mujeres para que las fecunden y engendren hijos por ellas y para que así no falten ellos sobre la tierra. En cuanto a ustedes, fueron primero espirituales, viviendo una vida eterna, inmortales por todas las generaciones del mundo; por ello no se les había atribuido mujeres, pues la morada de los espíritus del cielo es el cielo'* (1En 15,1-7) (negrillas añadidas por el autor).

Por el mensaje que Enoc debía dar a los vigilantes, se percibe lo que ellos eran antes de que se relacionen con mujeres:

- Intercesores de la humanidad;
- Habitantes del alto cielo;

12. Valtair Miranda 69:65 01/07/14 15:36 Página 125

- Santos;
- Seres espirituales;
- Poseedores de vida eterna;
- Destinados a la inmortalidad a lo largo de las generaciones.

En este caso, si este pasaje del Libro de los Vigilantes era una referencia a la virginidad de los ángeles, los vigilantes que cayeron habrían perdido ese estado. Solamente aquellos que no cayeron con las mujeres aún eran vírgenes, y deberían permanecer así.

Juan, en su descripción de los 144.000, entonces, parece que hiciera una alusión explícita. Sus palabras son vividas y llamarían la atención de la audiencia de forma inmediata, y no apuntarían para nada más en lo restante del Apocalipsis. Luego, después de su lectura, la audiencia se preguntaría por el tipo de corrupción, por la identidad de estas mujeres y por la oportunidad de contaminación que esos hombres vírgenes podrían pasar. Todo esto los llevaría, entonces, hasta el bien conocido Libro de los Vigilantes.

La expresión apuntaría a una historia conocida por la audiencia. En esta historia, un grupo de vigilantes, puros y vírgenes, se habrían relacionado sexualmente con mujeres, contaminándose e irrigando todo tipo de mal en el mundo.

En el relato de los vigilantes. Los seres celestiales son vírgenes y las mujeres son una fuente de contaminación. El Libro de los Vigilantes ubica la historia en los principios, como un evento mítico, y no presenta otras posibilidades de caída para aquellos que no caerán. Él no dice que las mujeres sean aún una fuente de peligro para los vigilantes, a pesar de que esa lectura del Libro tuvo que ser hecha eventualmente durante la historia de su lectura[26].

Como el relato de Juan se refiere a los seguidores del Cordero, llamados de entre los demás hombres, la alusión de visionario contrapone a los seguidores de Jesús de los vigilantes caídos. Los 144.000 son aquellos que los vigilantes caídos no eran más. De cierta forma, entonces, ellos no son sino apenas una imagen de los adoradores de la Bestia del capítulo 13, pero también una anti-imagen de los vigilantes contaminados.

En el contraste de los 144.000 con los vigilantes, el visionario le está dando a ellos el estatus de vigilantes buenos. La alusión no significaría que el visionario los describe como ángeles (como Malina argumentaba en su texto), sino como seguidores humanos del Cordero, que desempeñan un tipo de rol angelical (sacerdocio celestial).

La imagen de la comunidad de creyentes como "vírgenes" y "novia" aparece también en la referencia de Pablo en 2Cor 11,2: "*Porque los celo a ustedes con el celo de Dios; dado que a ustedes tengo que presentarlos como virgen pura para un solo esposo, que es Cristo*". En función de esto, es plausible tomar la referencia a la virginidad de los 144.000 como una metáfora que apunta, dentro de esta escena, a la pureza de los seguidores del Cordero.

Lo que surge en el cuadro final es la imagen de un grupo de seguidores que se mantienen puros en función de un conflicto; pureza que podría llevarlos, eventualmente, a abstenerse de los relacionamientos con el sexo opuesto.

Conclusión

Este breve análisis intenta demostrar dos temas del episodio del Cordero y sus 144.000 seguidores en el monte Sion. Uno de ellos es el tema del estatus exaltado de los

26 TERRA, Kenner R. C., p. 141-181.

12. Valtair Miranda 69:65 01/07/14 15:36 Página 126

"santos", presente en el contexto litúrgico. La exaltación de los "santos" es esperada, no sólo para después, sino que es anticipada ya durante sus celebraciones. La transformación esperada puede darse en el presente. Si bien reunida en torno al Cordero, los seguidores de Jesús ya podían experimentar la intervención escatológica. El otro tema es el ascetismo exacerbado. Los dos temas permean todo el libro del visionario, pero en esta ocasión se concentran en una posición estratégica dentro de la narración.

Apocalipsis 14,1-5 describe la reunión de los "santos" prontos para guerrear, y al hacerlo así, ofrece una oportunidad para que la audiencia del libro de Juan se una a este ejército. Las implicaciones para quien acepte esta invitación, sin embargo, resultan en la construcción de una identidad en conflicto con la sociedad y con otros seguidores de Jesús, que vislumbran otras formas de seguimiento.

El relato, aun leído como un evento futuro, tiene el potencial de promover en su audiencia una identidad fuertemente ascética. El relato funciona como un espejo. Para estar "allá" es necesario vivir "acá". La escatología está realizada en el presente, de tal forma que antes de que el mismo Cordero aparezca, su ejército está ya preparado y presto para la guerra.

12. Valtair Miranda 69:65 01/07/14 15:36 Página 127

Bibliografía

AUNE, David E., *Revelation 6-16*, Nashville, Thomas Nelson Publishers, 1998.

BAUCKHAM, Richard, *The clímax of Prophecy,* London, T & T Clark, 1993.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas, A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento, Petrópolis, Vozes, 1973.

CAIRD, G. B., *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine,* New York, Harper & Row Publishers, 1966.

CHARLES, J. Daryl, "An Apocalyptic Tribute to the Lamb (Rev 5:1-14)", em *Journal of the Evangelical Theological Society* 24/4 (1991) 461-473.

COLLINS, Adela Yarbro, *The Apocalypse,* Wilmington, Michael Grazier Inc., 1982.

COLLINS, John J., "The Apocalyptic Technique: Setting and Funtion in the Book of Watchers", em *The Catholic Biblical Quartely* 44 (1982) 91-111.

COLLINS, John J., "The Jewish Apocalypses", em *Semeia* 14 (1979) 21-59.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler, "The Followers of the Lamb: Visionary Rhetoric and Social-political Situation", em *Semeia* 36 (1986) 123-146.

LADD, Georg Eldon, *Apocalipsis*: introdução e comentário, São Paulo, Vida Nova, 1992.

MALINA, Bruce J., *On the Genre and Message of Revelation*: Star Visions and Sky Journeys, Peabody, Hendrickson Publishers, 1995.

MIRANDA, Valtair A., O caminho do Cordeiro, São Paulo, Paulus, 2011.

NEWSOM, Carol A., *The Self as Symbolic Space*: Constructing Identity and Community at Qumran, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007.

OLSON, Daniel. C., "'Those who Have not Defiled themselves with Women': Revelation 14.4 and the Book of Enoch", em *The Catholic Biblical Quarterly* 59 (1997) 492-510.

PIPPIN, Tina, "The heroine and the Whore: Fantasy and the Female in the Apocalypse of John", em *Semeia* 60 (1992) 67-90.

RICHARD, Pablo, "*Apocalipsis*: reconstrução da esperança", Petrópolis, Vozes, 1996.

ROWLAND, Christopher C., "*Revelation"*, London, Epworth Press, 1993.

TERRA, Kenner R. C., "A construção da mulher perigosa... A leitura do Mito dos Vigilantes nas tradições judaicas e cristãs", em *Oracula* 4/8 (2008) 141-181.

VANNI, H., "*Apocalipsis*: uma assembléia litúrgica interpreta a história", São Paulo, Paulinas, 1984.

Valtair A. Miranda
Rua Maurício de Abreu, 882
Neves
24425-300 – São Gonçalo – RJ
valtairmiranda@gmail.com

Reseñas

SCHIAVO, Luigi. La invención del Diablo: *cuando el otro es problema*. San José (Costa Rica): Lara Segura & Asociados, 2012. 280 p. ISBN 978-9968-930-43-7[1].

El autor de este libro, Luigi Schiavo, ha venido investigando el tema del Diablo hace muchos años. Desde su tesis de Maestría, donde trabajó el texto de Mc 5,1-20, el exorcismo de los 2000 demonios, hasta la tesis doctoral, por la Universidad Metodista de São Paulo, que tuvo como texto de referencia Lc 4,1-13, las conocidas "tentaciones de Jesús", que el autor interpretó como el imaginario de la batalla escatológica, que trae la más antigua imagen mesiánica de Jesús en textos cristianos. Esas investigaciones resultaron en tres libros: *Jesus milagreiro e exorcista*, São Paulo: Paulinas, 2000 (con Valmor da Silva) (ISBN 8535603859), "*Anjos e Messias. Messianismos judaicos e origem da cristologia"*, São Paulo: Paulinas, 2006 (ISBN 8535617795) y "*Il vangelo perduto e ritrovato. La Fonte Q e le origini cristiane"*, Bologna: EDB, 2010 (ISBN 978-88-10-41010-3).

En el libro "La invención del Diablo: *cuando el otro es problema"*, Luigi Schiavo trata el problema del mal y sus representaciones sociales que se cristalizan en las figuras del Diablo. El libro diferencia la experiencia del mal, de su representación social. El mal es una de las experiencias más significativas de los seres humanos; tiene a ver con el sufrimiento, el fracaso, la amenaza, el miedo. Puede ser un "mal sufrido" como también un "mal cometido", según la definición de Paul Ricoeur. Las culturas y las religiones, frente a la dificultad de definir el origen del mal, apelaron a respuestas en muchos casos religiosas, relacionándolo a la existencia de un ser transcendente: Dios, del cual el mal proviene como castigo por culpas o transgresiones humanas. Otras respuestas definen el mal dentro del dualismo bien-mal que es parte de la vida natural. Para la filosofía, en fin, el mal es la nada, lo contrario al bien. Las tradiciones religiosas atribuyen el mal al diablo, que en muchos mitos religiosos es un miembro transgresor de la corte divina, que se transforma en el opositor de Dios. Él sería el responsable del mal en el mundo.

Nuestro autor considera al Diablo la representación simbólica de la experiencia del mal, subjetiva y colectiva; sus imágenes son el condensado de todo lo que es negativo y amenazador para la sociedad. Ayudado por la psicología social, el autor analiza la formación y la función de las representaciones sociales: ellas son un conjunto de imágenes que sirven para definir el imaginario social, con la finalidad de homogenizar el discurso y los comportamientos de una sociedad, dar un nombre a lo desconocido, rechazar todo que pueda amenazar el orden establecido de una sociedad, por ejemplo los insurgentes y extraños. Detrás de la figura del Diablo hay, por lo tanto, un problema social: mantener el orden político y social, y rechazar lo novedoso, extraño, diferente, rebelde, lo "otro". Investigar las representaciones del diablo en la historia significa, entonces, entrar en un proceso

[1] Para pedidos de este libro, comuníquese con el autor: Luigi Schiavo: schiavo.luigi@gmail.com

13. Reseña 69:65 01/07/14 15:36 Página 129

de descolonización del lenguaje hegemónico, que se sirvió de la figura del Diablo, como de otros discursos, para imponer un único sentido, un único orden social y religiosa.

A partir de esa intuición inicial, el autor analiza, con la ayuda de las ciencias históricas y sociales, las más importantes imágenes bíblicas del Diablo, desde sus mitos originarios hasta sus representaciones políticas en el libro de Apocalipsis. El resultado es una lectura "distinta" de los textos sagrados, que revelan siempre, tras la representación del Diablo, conflictos sociales y/o políticos específicos. Hasta llegar a Jesús, cuya intensa actividad exorcista y taumatúrgica es dependiente del pensamiento escatológico y apocalíptico, y éstos del contexto de la fuerte opresión política y militar romana en Palestina.

El problema del Diablo es, por lo tanto, el problema de la relación con el otro, con el diferente, con el extraño, sea una persona, un grupo social antagónico o una manera diferente de vivir, pensar o comportarse.

En la segunda parte del libro, el autor explora la relación con "el otro", y el proceso de rechazo de la diversidad y del diferente, a través de la demonización social. Analizando el surgimiento del "otro" en la sociedad occidental, se lo muestra como categorías sociales diferentes. Los indígenas del "descubrimiento" de América, los cimarrones, los judíos, las mujeres, los negros, los "sexualmente diferentes", etc., fueron y siguen siendo demonizados, perseguidos y eliminados, justamente por su "otredad".

En el fundamento de esta práctica está el pensamiento racional occidental, con su énfasis en el ser racional ("pienso, luego existo"), y que representa el fracaso de tal pensamiento auto centrado, que necesita "objetivar" al otro (quiere decir, reducirlo a cosa), para conocerlo y dominarlo. "El ser se halla sometido al pensar, entonces, fuera del pensamiento y de lo que es perceptible por la razón, no hay existencia, ni ser. Es la afirmación positiva de un único ser: el humano, el único que tiene consciencia de existir y de pensar. La consecuencia es que sólo existe lo que es posible probar por medio de las leyes empíricas (...). Lo que no puede ser conocido objetivamente, acaba por no existir subjetivamente" (p. 202). Una concepción tan reductiva sólo puede llevar a la barbarie. No es azar que al desarrollo científico le acompaña el aumento de la barbarie en el mundo occidental.

La última parte del libro es una afirmación de la necesidad de repensar las relaciones con el otro. Orientado por el pensamiento de E. Lévinas y otros pensadores modernos, el autor relee la intuición originaria cristiana como decisiva para la relación con el otro, el diverso, el diferente, y a partir de esa relación sueña con la construcción de una sociedad y un mundo diferentes, sin enemigos, sin bárbaros y sin diablos.

Tirsa Ventura Campusano
Docente Investigadora,
Universidad De La Salle,
San José, Costa Rica,

13. Reseña 69:65 01/07/14 15:36 Página 130

IZIDORO, J. L., Identidades e Fronteiras Étnicas no Cristianismo da Galácia, São Paulo: Paulus, 2013, 176p. ISBN978-85-349-3740-5[2].

José Luiz Izidoro se propone en este trabajo examinar la carta de Pablo a los Gálatas, en el Nuevo Testamento, con una imparcialidad antropológica y sociocultural, huyendo de los vicios teológicos y confesionales, y desde un punto de vista histórico, con gran énfasis en un abordaje científico, como quien posee un buen conocimiento en estas áreas del saber.

Pero, aun con su profundidad, mantiene la objetividad, presentando aspectos importantes de las relaciones sociales subyacentes en el texto, que también sirven como herramientas para un mejor abordaje de otras narraciones del Nuevo Testamento, y lo hace de una forma simple, en una lectura accesible al público común y, al mismo tiempo, muy útil al lector experimentado y ávido de enriquecer sus conocimientos, tanto de la historia greco-romana como de la historia cristiana.

En su análisis privilegia los temas étnicos presentes en la sociedad de los Gálatas, reflejados en el texto de la carta, y con el debido abordaje de los aspectos que se perciben en una lectura paralela a las fuentes bíblicas. El autor procura acercarse a las informaciones sobre las características socioculturales que prevalecen en los contextos circundantes y en un alcance más amplio con relación al público lector al que Pablo destina su escrito, que debieron ser las comunidades de nuevos cristianos de Galacia.

La obra considera debidamente las implicaciones de las relaciones de la comunidad con su ancestralidad, las herencias étnico-culturales y las probables implicaciones en el contexto de los intereses romanos en el proceso de adaptación cultural que se instaló en las provincias, así como las interacciones, no sólo religiosas, sino de los varios elementos que componen la sociedad en su dinámica con el mundo alrededor.

Partiendo de esta lectura, el autor reflexiona apropiadamente los resultados de la interacción entra las varias categorías socioculturales, étnicas y de género sugeridas en la perícopa de Gálatas 3,28, como son los judíos y los griegos, entre los cuales se encontraban esclavos y libres, hombres y mujeres, ricos y pobres. Con ello hace un elenco de los aspectos de posibles intereses de los adversarios de Pablo, y las consecuencias de su actuación, especialmente para la joven iglesia de Galacia.

El libro hace una considerable contribución, no sólo a una nueva interpretación de la carta a los Gálatas, sino a la necesidad de una revisión de la interpretación de varios escritos del Nuevo Testamento, reflejando la importancia de la aplicación de los conceptos y herramientas de varias áreas del conocimiento científico, para hacer un esfuerzo interpretativo no sólo de los textos bíblicos, sino de cualquier lectura del ambiente helenista.

El autor muestra la importancia de considerar las identidades socioculturales, los intercambios étnicos y los diálogos culturales e interreligiosos como componentes del debate sobre las religiones y las religiosidades. Lleva así a la comprensión de que la construcción de una identidad es un proceso fluido y constante, dentro de una dinámica de entrecruzamientos culturales que modifican y resignifican todos los aspectos de la cotidianidad.

Así, para los estudios de la religión, en especial del cristianismo antiguo, términos como judaísmo, helenismo y hasta el mismo cristianismo, más que categorías aisladas e impermeables, se vuelven categorías flexibles, perceptibles en la diversidad de lenguajes y de discursos en las sociedades y en sus cambios.

Este examen profundo de la carta a los Gálatas refleja con nitidez las perspectivas culturales, religiosas y étnicas presentes al inicio de los movimientos cristianos, y su diná-

---

2 Para contactar con el autor: José Luiz Izidoro: jeso_nuap@hotmail.com

13. Reseña 69:65 01/07/14 15:36 Página 131

mica de fluidez, diferenciación y cambios en la formación de la identidad cristiana; sus métodos pueden ser aplicados a otras realidades que quieran ser analizadas con la aproximación de estos textos.

En el primer capítulo, como fundamentación teórica, el autor explica conceptualmente como los sujetos se articulan e interactúan en las fronteras geográficas y, consecuentemente, étnicas, en función de las exigencias naturales causadas por el patrón de movilidad física, a ejemplo de la diáspora judía y sus relaciones con el mundo helénico. Pese a que los judíos a lo largo de su historia se han expuesto a interacciones diversas, mantienen muchas de sus características y hasta han influido en sus interlocutores, al tiempo que han acogido muchos elementos provenientes de esos relacionamientos, elementos que su radicalidad no ha podido evitar. En ese proceso de cambios y resignificaciones surgen los cristianos, por ejemplo los Gálatas, con sus sensibilidades e insipiencias, propias de grupos sociales que surgen de los cambios a los que son sometidos como fruto de los relacionamientos con otros grupos sociales insertos en procesos de convivencia fronteriza.

El capítulo dos señalan las características de las interacciones entre pueblos de etnias y orígenes diversos, en continua movilización e interacción dentro de la dinámica imperial romana en la que se insertan los distintos grupos cristianos. El autor, entonces, hace una aproximación histórica, a partir del concepto de etnicidad, considerando los componentes religiosos, geográficos, imaginarios que, por ejemplo, señalan la presencia de vestigios de etnicidad celta, judía y helénica dentro del cristianismo paulino de los Gálatas.

El capítulo tres refleja el comportamiento paulino en sus viajes misioneros, dentro del proceso de interacción de las múltiples identidades en formación con el cristianismo, expresado en la afirmación de que: "…no hay judío, ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay hombre ni mujer, pues todos ustedes son uno…". Su estilo posibilitó la interacción entre diferentes grupos religiosos, de experiencias cristianas heterodoxas. Su pensamiento articuló la adhesión de judíos y gentiles, hombres y mujeres, esclavos y libres en Cristo Jesús, y por el bautismo, haciéndolos a todos partícipes de una misma gracia, volviéndolos a todos parte de una misma comunidad. Pablo, desde una perspectiva judío-helénica familiarizada con el contexto de las expansiones romanas, espiritualiza y universaliza los conceptos religiosos judíos, volviendo sus beneficios extensibles a todos y haciendo de la adoración para la comunidad de los elegidos una opción independiente de su origen étnico. A partir del sacrificio de Cristo, la promesa de salvación por un Mesías de Israel se volvió posible para todos, a través solamente de la fe, y nunca más a partir de una identidad marcada por la perspectiva de nacimientos sanguíneos.

Finalmente, en el capítulo cuatro, Izidoro hace notar, por examen teológico, que la fe y el bautismo son condiciones indispensables para iniciarse en la nueva concepción religiosa, cuya experiencia, más allá de lo étnico y social, se convierte en un evento divino. A partir de esta experiencia, un nuevo papel en Cristo Jesús será proporcionado al individuo, un nuevo estatus que exige del adherente nuevas actitudes en sus relaciones sociales que conllevarán un impacto para la sociedad de los Gálatas: "*Las diferencias socioculturales y étnicas, así como las de género y de posiciones antagónicas no deben generar ni provocar desigualdades sociales o etnocentrismo en el proceso de formación de las identidades, al interior del cristianismo paulino…*", concluye el autor.

Braga, Eliézer Serra,
doctorando en historia, UNESP, Assis-SP.
Av. Joinville 390, Cd. Res. Jd. Dos Ipês, (compl: Al. Rosas 107), Limeira, sp, 13484-144.
eliserra.unesp@gmail.com